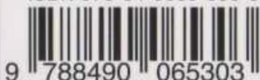
¿Qué es la ética? La palabra está en boca de todos pero no es fácil decir a qué nos referimos cuando la usamos. La autora de esta *Breve historia de la ética* piensa que la mejor forma de entender qué es la ética es recorrer el pensamiento filosófico occidental que ha tratado de explicarla y teorizar sobre ella. Las preguntas fundamentales no cambian mucho: ¿Qué es el bien? ¿Quién lo define? ¿Existe un fundamento racional para distinguir el bien del mal? ¿Puede haber una ética universal? ¿Debe haberla? Lo que cambia es la forma de abordarlas y de darles respuesta.

El lector que se ocupa de la enseñanza de la ética, de la filosofía en general o de cualquier otra materia donde la dimensión ética es relevante encontrará aquí el proceso por el que han ido surgiendo los conceptos morales, así como las transformaciones que han experimentado a lo largo de los siglos gracias a la investigación de los filósofos. A quienes se interesen en conocer la génesis del pensamiento ético, esta historia concisa les ayudará a comprender sin excesivas dificultades cómo y por qué hemos llegado a aceptar las convicciones morales que tenemos, y entenderán que haya grandes cuestiones que no han dejado de plantearse a lo largo de la historia.

Victoria Camps, Premio Nacional de Ensayo 2012

DIVULGACIÓN

ISBN 978-84-9006-530-3



www.rbalibros.com

RBA LIBROS

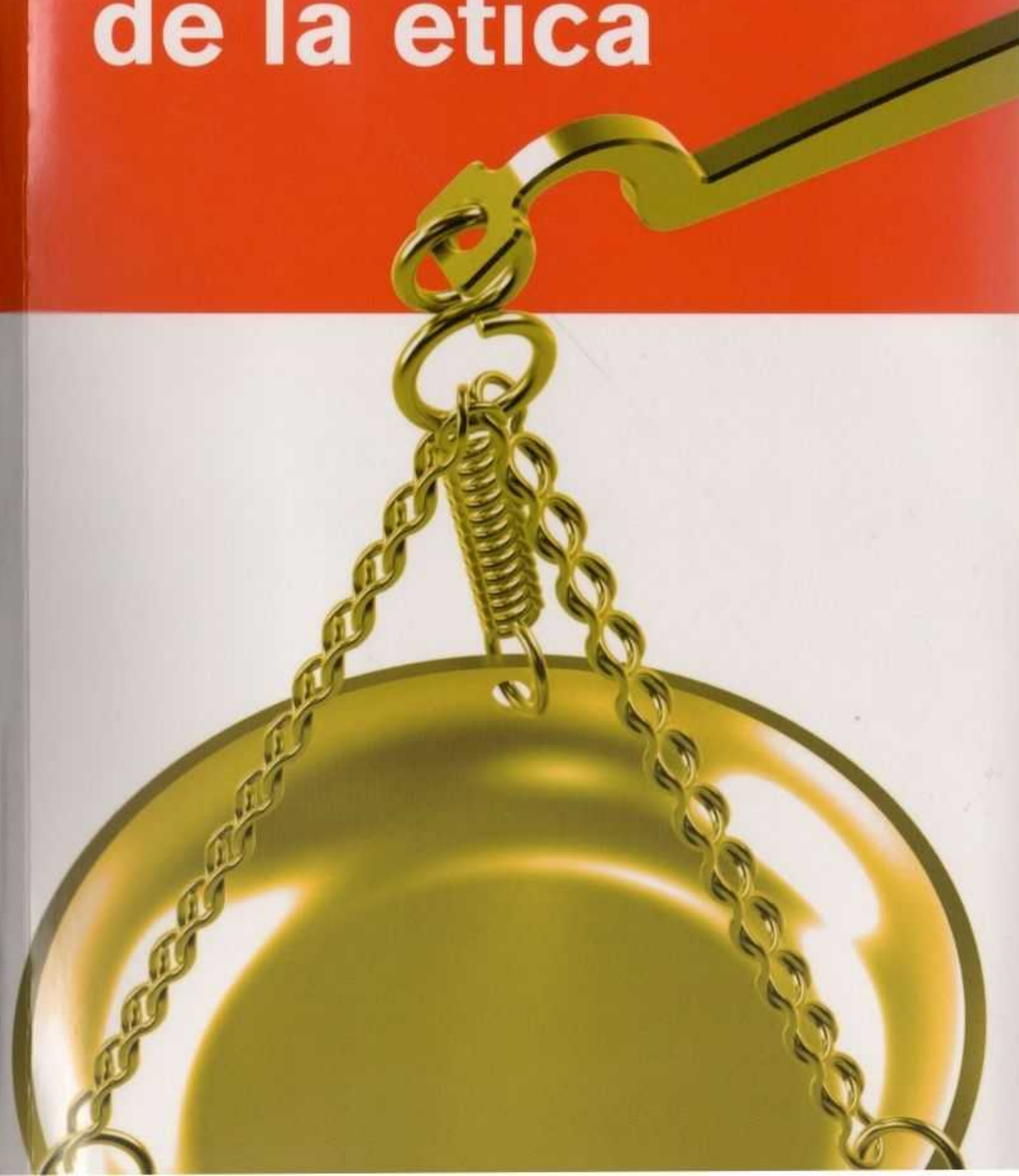
RBA

Breve historia de la ética Victoria Camps

RBA

Victoria Camps

Breve historia de la ética



VICTORIA CAMPS

BREVE HISTORIA DE LA ÉTICA

RBA

RBA DIVULGACIÓN
Serie DIVULGACIÓN GENERAL

—

Avda. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.
rbalibros.com

Primera edición: febrero de 2013.

REF.: ONFI570
ISBN: 978-84-9006-530-3
DEPÓSITO LEGAL: B-734-2013

CONTENIDO

Prólogo 9

1. Los sofistas y Sócrates. Las primeras preguntas 15
2. Platón. La ciudad justa 35
3. Aristóteles. La vida buena 53
4. La ética helenística. ¿Cómo hay que vivir? 79
5. La ética medieval. Temor de Dios 99
6. El Renacimiento. La invención del sujeto 117
7. Hobbes. La ética del miedo 140
8. Spinoza. La ética de la alegría 158
9. Locke. El primer liberalismo 177
10. Hume. El sentido moral 194
11. Rousseau. El individuo contra la sociedad 209
12. Kant. La autonomía moral 226
13. Hegel y Marx. La historia como progreso moral 252
14. Bentham y Mill. La ética de la felicidad 268
15. Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche. El individuo contra la moral 289
16. La ética analítica 311
17. Rawls. El debate sobre la justicia 333
18. La ética de la comunicación 354
19. Pragmatistas, comunitaristas y republicanos 369
20. La ética aplicada 392

Notas 407
Índice onomástico 421

PRÓLOGO

Cuando empecé a dar clases en la Universidad Autónoma de Barcelona, el libro de Alasdair MacIntyre, *Breve historia de la ética*, me fue de una ayuda impagable. Encontré en él el guión que una neófita como yo necesitaba para explicar de la forma más fundamentada y segura la materia que tenía entre manos. Escrito con la capacidad de síntesis y la claridad característica de los filósofos anglosajones, era, además, el manual más al alcance de los alumnos de los cursos elementales. Sigo pensando que el enfoque histórico es el más pertinente y el más pedagógico para introducir a alguien en la filosofía. No hay, a mi juicio, mejor manera de enseñar a reflexionar sobre la moral que tratar de comprender lo que hicieron los pensadores que investigaron antes sobre la materia y escribieron largamente sobre ella.

Fueron estas razones las que me impulsaron a acoger con ilusión la sugerencia de Joaquim Palau, director de RBA y antiguo alumno de mis clases, de que escribiera un texto similar al de MacIntyre, que él recordaba con simpatía. Ya jubilada de la obligación de enseñar, he abordado este libro como una especie de recapitulación de los más de cuarenta años transcurridos como profesora de ética. Ojalá este texto pueda tener la utilidad que el citado libro de MacIntyre tuvo para mí y ha tenido para mis alumnos, y sea, como me ocurrió también a mí, un incentivo para una inmersión más personal y extensa en los textos de los filósofos que aquí se mencionan sólo de paso.

Al escribirlo, sin embargo, no he pensado sólo en los profesores y en los estudiantes universitarios. En unos tiempos tan turbulentos y desorientados como los que vivimos, que obligan a referirse a la ética sobre todo para lamentar su ausencia, una introducción al tema como la que se ofrece aquí puede ayudar a entender mejor de qué hablamos cuando aludimos al deber moral, la responsabilidad, los valores o la justicia. Son conceptos comúnmente utilizados desde el supuesto de que son de sobra conocidos por todos y no hace falta profundizar en ellos. No obstante, su significado es complejo y cuenta con una larga historia cuyo conocimiento contribuye a una comprensión más rigurosa y menos frívola de los mismos. He procurado contar la historia de la forma más clara y sencilla que me ha sido posible con el fin de hacerla accesible a cualquier lector interesado por el origen y el desarrollo de la ética.

¿Ética o moral? Es una duda frecuentemente suscitada en los foros más o menos académicos en que se habla del tema. Aunque ambos conceptos suelen usarse, y se han usado a lo largo de los siglos, casi siempre como sinónimos, tal vez sea útil aclarar desde el principio si existe o no alguna diferencia sustancial entre uno y otro. ¿Es lo mismo referirse a la ética que a la moral? Desde la filosofía actual, en principio no lo es. Tiende a reservarse el término «ética» para aludir a la reflexión filosófica sobre la moral, siendo la «moral», por lo tanto, el objeto de esa reflexión. Lo que los filósofos hacen cuando se preguntan por problemas relativos al bien, al deber, a la virtud o al vicio es ética, y no moral, aunque es cierto que luego la mayoría de los textos filosóficos no se atienen a esa diferencia y utilizan «ética» y «moral» en el mismo sentido. Esa distinción, sin embargo, es la que autoriza a decir que un libro como éste es una historia de la ética, no una historia de la moral, pues no se habla en él de las distintas formas de moralidad —no se habla de las *mores*, costumbres, formas de vida o de las varias doctrinas morales— que se hayan producido a lo largo de la historia, sino del pensamiento filosófico sobre la moral. Es «filosofía de la moral».

Es un tópico decir que la filosofía no ha dejado de hacerse las mismas preguntas desde el origen de los tiempos; añadiendo, para salvar los muebles, que en realidad la función más primigenia de la filosofía no es otra que preguntar, y preguntar bien, más que dar respuestas. Seguramente es cierto que preguntar es un arte que se aprende ejercitándolo, que debe tener en cuenta el sentido y los usos del lenguaje, así como la especial manera de inquirir que desde siempre ha constituido el filosofar. A diferencia de otras ciencias humanas, la filosofía es inasequible al desaliento en la capacidad de interrogarse sobre esto y lo otro y de poner en cuestión lo que se ha dado por bueno y parece solventado. Entre esas preguntas están las referidas a la moral. Diría que hoy más que nunca las preguntas sobre la moral son las más propiamente filosóficas, una vez que la filosofía ha ido perdiendo los diversos ámbitos de conocimiento que le pertenecieron en otros tiempos y que han pasado a manos de las ciencias sociales y empíricas.

La humanidad ha distinguido siempre entre el bien y el mal. En los poemas homéricos, el mejor es el héroe, carácter ejemplar por su valor o valentía, la virtud primera y más importante, y que no ha dejado de serlo, aunque su significado haya cambiado. Si bien hoy se aprecia el coraje como valor moral, no es el coraje del guerrero, sino el de la persona que se atreve a actuar en circunstancias difíciles y que no duda en responder de sus actos. Así, el pensamiento moral se ha ido deteniendo en el análisis de los conceptos más básicos, en su evolución y en el planteamiento de las preguntas, que no ha dejado de suscitar la distinción entre el bien y el mal. ¿Cuál es el fundamento de dicha distinción? ¿Podemos llegar a tener unos criterios ciertos que nos sirvan para fijar

las obligaciones morales? ¿Tales criterios son universales o hay, por el contrario, tantas morales como épocas y culturas? Si la moral se nos presenta como un deber o una prescripción, contraria de entrada a las inclinaciones y los deseos, ¿quién tiene autoridad para imponer esos deberes? ¿Por qué hay que ser moral? ¿Qué es lo específico del deber moral? Las preguntas no han cambiado mucho, pero sí la forma de plantearlas y de darles respuesta.

El comportamiento moral ha sido objeto de preocupación para los filósofos por lo menos por dos razones. Ha preocupado el destino de la persona, sus fines en esta vida, su razón de ser o, como suele decirse, el sentido que tiene vivir. ¿Qué es vivir bien? ¿En qué consiste una vida buena? La segunda preocupación fundamental ha sido la convivencia. ¿Cómo regular la vida en común preservando al mismo tiempo la autonomía de cada individuo? Esta última cuestión vincula muy directamente la ética a la política, hasta el punto de que, como se podrá ver a lo largo de este libro, es difícil separar la una de la otra en la mayoría de las teorías filosóficas. Desde los diálogos platónicos, una de las categorías éticas más discutidas ha sido la justicia. Pero discurrir sobre la justicia, ¿es sólo una cuestión ética o es también política? Si entendemos, como lo entendió Kant o lo entendieron los teóricos del contrato social, que una de las fuentes del derecho es la moral, y que es desde la moral desde donde debe fundamentarse y corregirse el derecho positivo, ¿no es inevitable vincular la ética a la política?

La preocupación por una vida buena o por la mejor forma de vivir, en cambio, acerca la ética a la educación moral. Enseñar ética, si por tal entendemos tratar de comprender a los filósofos, no es educar moralmente. Sin embargo, es posible que la historia de la filosofía moral ayude a abordar muchas de las dudas que asaltan al educador. Dudas o confusiones procedentes, en algunas ocasiones, de la estrecha identificación entre la moral y una confesión religiosa concreta. Todos los filósofos han vivido esa identificación y han luchado por trascenderla y entender el porqué de la moral desde la razón, más allá del soporte de la fe en un Dios. El esfuerzo por explicar racionalmente la distinción entre el bien y el mal forma parte del progreso de la mente humana y del progreso moral mismo. Sin perseverar en ese esfuerzo no se llega a entender que la reflexión sobre la moral sea, a su vez, una reflexión sobre la mejor forma de convivir para los seres humanos en sociedades ideológica y culturalmente diversas.

La filosofía moral no es ella misma moralizante, pero tampoco es neutral, como no puede serlo ninguna de las ciencias que estudian el comportamiento humano. Cada filósofo, al hacer filosofía, prosigue la historia interna de su propia disciplina y se debe al mismo tiempo a la historia externa, al contexto social, cultural y político en el que se encuentra y del que nunca puede sustraerse del todo por mucho que busque alcanzar esa máxima abstracción en que se mueve la filosofía. Por otra parte, hay rasgos de la vida personal que llevan al autor de algo en principio tan aséptico como una historia de la ética a seleccionar y poner más énfasis en unos filósofos y en unos aspectos del pensamiento que en otros. Es imposible leer el pasado sin prejuicios. Y menos, el pasado de la ética. Cada cual tiene filósofos de su devoción y una singular querencia hacia textos que le han sido especialmente claves a la hora de entender un concepto o un argumento, o a la hora de tener que explicar a un pensador. Reescribir la historia de la ética es repensarla desde el presente, a la luz de los problemas y de las circunstancias específicas que hoy nos agobian. Esa quizá sea la labor más interesante que la filosofía puede aportar a nuestro tiempo convulso y confuso, escaso de ideas y poco proclive a demorarse en el pensamiento.

Entiendo la historia de la ética como un *work in progress*, una obra que va progresando a medida que descubre

matices y razones nuevas y se fija en las insuficiencias de afirmaciones anteriores. Dicho de un modo más asertivo: la historia de la ética es la historia de un progreso moral. Es cierto que la historia de la humanidad no produce esa impresión. La acumulación de guerras, destrucción y violencia que la han jalonado siempre, más bien parece mostrarnos que las costumbres se pervierten en lugar de mejorar. Aun así, no creo disparatada la afirmación de que el punto de vista moral ha ido progresando con su desarrollo teórico. Dos rasgos cada vez más sobresalientes lo indican: la conciencia creciente de la autonomía de la persona como un valor irrenunciable y la extensión de la dignidad a todos los hombres y no sólo a un selecto grupo de privilegiados. Igualdad y libertad son los dos valores básicos del constitucionalismo político, la base también de los derechos fundamentales. Al pensamiento ético se debe el haber ido articulando razones cada vez más poderosas y reconocidas para instaurarlas como valores irrenunciables. Somos indudablemente más libres y más iguales que cuando Aristóteles o Kant enunciaron sus teorías morales. Lo que no significa que las mujeres y los hombres de hoy sean mejores que los del pasado. Ni que no haya que seguir recordando que la realidad refleja mal ese progreso y que existen constantes y justificados temores de retroceso hacia opresiones y discriminaciones que creíamos ya obsoletas. Frente a la tozudez de los hechos, sólo cabe subrayar el valor de una teoría ética viva. Mientras existan principios y razones bien formulados desde los que criticar las tropelías morales y los atropellos contra los derechos humanos, tendremos un asidero al que agarrarnos para seguir luchando por el progreso de la civilización. Espero que el lector de este libro vea confirmada esa teoría.

VICTORIA CAMPS,
septiembre de 2012

I
LOS SOFISTAS Y SÓCRATES. LAS PRIMERAS PREGUNTAS

La reflexión sobre la moral empieza propiamente con los sofistas que protagonizan los diálogos socráticos de Platón. Estamos en el siglo V a.C., la época del máximo esplendor de Atenas, esplendor no sólo político y económico, sino cultural. Una época gloriosa para la sociedad, la literatura, el arte y la filosofía. En ella vivieron Pericles, Fidias, Sófocles, Anaxágoras y los grandes sofistas: Protágoras, Pródico, Hipias, Gorgias y, finalmente, Sócrates. Dice Hegel que «los sofistas fueron los hombres cultos de la Grecia de entonces y los propagadores de la cultura». De ahí que la sofística se haya vinculado con la Ilustración griega, con el afán de acudir a la razón para resolver las preguntas más importantes que asaltan a la mente humana. Los libros de filosofía explican que ésta significa el paso del mito al *lógos*, de la explicación mágica y fantasiosa a la argumentación racional. De hecho, sin embargo, el mito no desaparece, los filósofos siguen acudiendo a la mitología para argumentar sus teorías y hacer más viva su enseñanza. Lo que ocurre es que la explicación mítica se utiliza ahora sólo como recurso, el recurso a la ficción para exponer una idea, pues, por sí solo, el mito ya es insuficiente para responder a los grandes interrogantes. Como son insuficientes los oráculos, porque hace falta no sólo tener unas máximas o guías de conducta, sino también inquirir en el porqué de las costumbres y en la razón de ser de las leyes. Hay que «estrujarse» la mente, pensar, extraer

del lenguaje todo el potencial que atesora para plantear preguntas y persuadir de la verdad de los valores que se van descubriendo. Ya no es legítimo aceptar dócilmente lo que viene dado, hay que discutirlo y enmendarlo si es preciso. En una palabra, lo que la filosofía pretende es hacer hombres cultos, que significa hombres críticos y reflexivos, no complacientes sin más con la realidad.

La filosofía llevaba ya más de un siglo de andadura, con los filósofos presocráticos. El pensamiento reflexivo tenía ya un notable desarrollo. Pero el tema de los presocráticos había sido sobre todo la naturaleza y sólo excepcionalmente el ser humano o la sociedad. El giro hacia la práctica lo dan los sofistas. Cultivan la retórica y se autodenominan «maestros de virtud», porque enseñan el saber moral como un saber útil que puede ayudar a los hombres a vivir bien y a tener éxito en el gobierno de la ciudad. En la transmisión de ese saber es fundamental el dominio del lenguaje; de ahí el fervor por la elocuencia y las figuras de la retórica.

La sofística tuvo mala prensa porque no todos los sofistas fueron honrados, también los hubo manipuladores y sin escrúpulos. Platón se encargó de denigrarlos a todos por igual, concienzudamente, presentándolos en continua polémica con Sócrates, quien, pese a mantener una posición ambivalente frente a la sofística, siempre acababa saliendo el más airoso de la contienda. La autoadjudicación del nombre de «sabios» (*sofistai*), y no modestos «amantes de la sabiduría» (*philosophoi*), junto al oficio de maestros de virtud a cambio de unos estipendios, al parecer no siempre módicos, les acarreó la reputación de mercaderes del conocimiento y, peor aún, de algo tan etéreo y discutible como el conocimiento moral. Más aún cuando esos sabios que pretendían enseñar la virtud hacían gala de un escepticismo que sólo producía desconcierto y teñía el conocimiento moral de un relativismo que provocaba en los interlocutores más dudas que certezas.

Todo muy propio de un pensamiento ilustrado —lo sabemos hoy—, pero difícil de asimilar como tal en su momento. Los sofistas supieron aprovecharse de una sociedad en la que la religión no era un vehículo de cultura, no contenía enseñanza alguna, no había una clase sacerdotal administradora de unos libros sagrados que cerraran el paso a la reflexión personal. Era, además, una sociedad que acababa de inventarse la democracia, donde todos los hombres libres tenían derecho a hablar, a cultivar el conocimiento y a participar activamente en el gobierno de la ciudad. Una sociedad, finalmente, en la que se notaba la influencia de las invasiones persas, el incremento del comercio y de los viajes que enfrentaba a la gente con diferentes culturas poniendo de manifiesto que lo que era bueno en Persia no lo era en Atenas y lo que valía en Egipto no valía en Megara. Muchos fueron los factores que propiciaron el vuelco intelectual que se produce con los sofistas y que pone en primer lugar al hombre como objeto de reflexión, y a la palabra como instrumento de persuasión.

SER BUENO, SER EL MEJOR, SER VIRTUOSO

Agathós («bueno») es el concepto ético por antonomasia. La ética es la reflexión sobre lo bueno, sobre la mejor manera de vivir, lo que hoy llamamos «excelencia» y los griegos llamaron *areté* («virtud»). En sus orígenes, la ética es el pensamiento sobre la vida excelente o vida virtuosa.

Muchos libros de ética empiezan refiriéndose a los poemas homéricos como el lugar donde encontramos los primeros ejemplos de virtud o de vida buena. Sin duda, el mundo que relata Homero poseía ya un *éthos*, una manera de ser moral. Lo que no había entonces era filosofía, reflexión sobre la moral. No había preguntas ni dudas sobre si los hé-

roes de la *Ilíada* merecían ser reconocidos como «los mejores» (*aristoi*), cuando la medida de la virtud era el valor que se mostraba, mejor que en ningún otro escenario, en la guerra. Nadie lo dudaba, porque la guerra era la situación natural del hombre: como había dicho Heráclito, la guerra es «el padre de todas las cosas».

Pero lo que determinaba el significado de lo bueno no era sólo la realidad incuestionada de la guerra. Es que ser bueno o no poder llegar a serlo era algo que derivaba de la naturaleza de cada uno en una época en la que no se discutía la existencia de una aristocracia natural. Era *aristós* —«el mejor»— el que nacía para serlo, no el que se lo proponía, entre otras razones porque nadie que no tuviera un origen singular podía proponerse mejorar. La excelencia y la virtud, en consecuencia, eran patrimonio de unos pocos, las castas más nobles, de las que salían los guerreros. La virtud fundamental era el valor, entendido, por supuesto, como valor físico, capacidad de vencer en el combate. Una virtud eminentemente masculina, como no podía ser de otra manera. Ser bueno era, así, ser útil y listo (para la guerra), ser valiente, ser astuto y tener éxito en los combates. Decir de alguien que era *agathós* no era hacer un juicio moral, sino describir una posición social y unas capacidades personales unidas a la buena fortuna. Como lo era también llamar a alguien *kakós*, «malo», a saber, de origen humilde y bajo. Dice Héctor en la *Ilíada*: «¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!».[1] Lo que uno es capaz de hacer, en virtud de una condición social que le ha tocado en suerte y no ha elegido, es lo que le depara lo más alto a lo que uno pueda aspirar: la memoria y el reconocimiento social.

La restrictiva identificación del *agathós* con el guerrero y el valiente marca una pauta que estará siempre presente en el significado de la moralidad. Con una diferencia: ese valor que, en principio, es físico y tiene que ver con la fuerza, con la agresividad y con la formación técnica del guerrero, se convertirá más adelante en valor psíquico, capacidad de autodominio, valor como esfuerzo para vencer los deseos y las pasiones inconvenientes con vistas a la excelencia a la que hay que aspirar. Por otra parte, la equiparación del mejor con el héroe soslaya una de las cuestiones más discutidas luego por los filósofos del período socrático: si la virtud es una o múltiple. Dicho de forma más simple: si poseer una virtud implica poseerlas todas, pues, de entrada, se hace difícil aceptar que el valiente, sólo por serlo, sea a la vez el compendio de todas las virtudes. Pero el mundo homérico reduce todas las virtudes a una sola, y ser bueno significa estar en posesión de todas las cualidades valoradas en la sociedad griega: coraje bélico y habilidad en la guerra, así como éxito en la misma.[2]

El *éthos* homérico es muy simple. Es dudoso que a los personajes homéricos se les pueda atribuir algo parecido a la responsabilidad. Desempeñan la función que el destino les ha otorgado: el rey, la función de gobernar; el padre de familia, la de proteger a los suyos, y la mujer, la de ser discreta, casta y fiel. En ningún caso puede hablarse propiamente de un agente moral que decide qué debe hacer, porque uno vive condicionado por su suerte al nacer, una suerte imposible de cambiar. Un hijo sordo o mudo no es un hijo real, dice Heródoto. Si un ciudadano maltrata a una anciana o a un niño, hay que recriminarle su cobardía o su arrogancia, no que no otorgue el respeto y la consideración debidos a las ancianas y a los niños. De ahí que no se pueda hablar de responsabilidad, porque no la hay si uno hace lo que le corresponde, no lo que elige. Lo que hay que saber es la función que compete a cada uno y adecuar el carácter a la misma. Esa fijación de los roles de cada uno, reconocidos como tales por la sociedad, ha llevado a entender la cultura homérica como una tí-

pica «cultura de la vergüenza», en contraposición a la «cultura de la culpa», posterior, más elaborada y donde sí entrará en juego la responsabilidad individual.[3] El héroe griego busca, por encima de cualquier otra cosa, el reconocimiento social, el aplauso de los demás cuando cumple su cometido a la perfección.

PROTÁGORAS: EL ORIGEN DE LA MORALIDAD

La sofística viene a subvertir todas esas nociones cuyo significado había sido fijado por una ley natural incuestionable que colocaba a cada uno en su lugar, e introduce escepticismo y relativismo en el pensamiento. Los sofistas tuvieron donde aprender porque, como se ha dicho hace un momento, las guerras, las colonizaciones y el comercio llevaban a cuestionar la rigidez de los conceptos. Con la acuñación de la moneda, Teognis observa la confusión que se vierte sobre lo que debe ser considerado bueno y virtuoso: «Para la mayoría de los hombres, sólo hay una virtud: ser rico». Por su parte, Tucídides y Hesíodo escriben textos memorables sobre la evolución del lenguaje y la transformación del significado de las palabras por causa de los acontecimientos y la mezcla de culturas. Tucídides registra la corrupción del lenguaje a raíz de la revolución de Corfú con estas palabras profusamente recordadas durante milenios:

> El significado de las palabras ya no tiene la misma relación con las cosas [...] El obrar temerariamente es considerado valor leal; la espera prudente, cobardía; la moderación es el disfraz de la debilidad; saberlo todo es no hacer nada.[4]

En *Los trabajos y los días*, también Teognis lamenta no poder seguir llamando «justos» a quienes lo son de verdad porque «es malo ser justo si el injusto logra convertirse en el mejor». Los sofistas buscan una salida al desconcierto moral, y lo hacen planteando una pregunta que va a dar filosóficamente mucho juego: ¿las leyes morales son *phýsis* o *nómos*?, ¿son naturales o convencionales?

Los dos sofistas más conocidos y respetados en su época, Protágoras y Gorgias, hicieron gala de la relatividad de cualquier forma de conocimiento así como del poder del lenguaje para justificar cualquier opinión o punto de vista. Protágoras (*c.* 485 a.C.-*c.* 411 a.C.) era originario de Abdera y viajó por toda Grecia difundiendo sus enseñanzas. Según Diógenes Laercio, su tratado de retórica y dialéctica se proponía mostrar que cualquier tesis podía defenderse si el argumento era hábil. Todo lo que los sofistas enseñaban pertenecía al ámbito de la *dóxa*, de la opinión, y no de la verdad: «Cuando sopla el viento, unos tiemblan y otros no; no podemos, pues, afirmar que este viento sea en sí mismo frío». Con respecto a la religión, no dudó en declararse agnóstico con la sentencia, harto conocida: «Acerca de los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre». Pero la afirmación que sintetiza el escepticismo y el carácter convencional que reviste el conocimiento, la sentencia que ha hecho famoso a Protágoras, es la tantas veces citada: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes».[5]

Es una sentencia equívoca, que ha merecido numerosas interpretaciones y comentarios y que, se entienda como se entienda, resulta crucial para el giro que está emprendiendo la ética. ¿Quién es «el hombre» que se proclama como la medida de todas las cosas? ¿Es el hombre genérico —la humanidad— o el individuo, con sus intereses y pasiones particulares? Seguramente, más el segundo que el primero, pues,

como explicó Hegel, con los sofistas, el protagonismo del pensamiento lo tiene la conciencia, otro signo de que estamos ante un pensar ilustrado. Es el punto de vista del que habla el que determina qué es cada cosa. Más aún cuando de lo que se habla no es de entes naturales que pueden ser verificados, sino de símbolos y valores, como la justicia o el pudor. En el diálogo platónico dedicado a Protágoras se encuentra un texto fundacional para la ética: aquel en el que el sofista trata de convencer a Sócrates de la convencionalidad de la política y la moral echando mano de un mito de todos conocido, el mito de Prometeo.

En la versión que da Protágoras, el relato es, más o menos, como sigue. Una vez que Zeus creara la tierra y la poblara de seres vivientes, se dio cuenta de que éstos necesitaban recursos varios para defenderse de las adversidades y poder sobrevivir. A tal fin envió a Epimeteo a la tierra para que dotara a las distintas especies de lo más apropiado en cada caso para desenvolverse. Pero Epimeteo no era muy listo y calculó mal el reparto de los dones de que disponía, de forma que agotó todos los recursos en los animales y dejó al hombre desnudo y desprotegido. Es entonces cuando Zeus envía a Prometeo a la tierra para que otorgue al hombre un elemento imprescindible: el fuego. Prometeo así lo hace y los humanos adquieren las habilidades necesarias para protegerse del frío, defenderse de los animales, procurarse la alimentación que el cuerpo requiere. Con el fuego, el hombre adquiere la técnica para sobrevivir. Pero la técnica se muestra en seguida insuficiente: al hombre le falta algo más, le falta el sentido de la convivencia. Zeus observa alarmado que los hombres se pelean y amenazan con destruirse unos a otros. Para evitarlo, recurre a Hermes y lo envía también a la tierra con un mandato: que distribuya entre los humanos «el sentido moral y la justicia» (*aidós* y *diké*). Ante la pregunta de Hermes en busca de precisión: ¿cómo debo hacer el reparto? ¿Debo dar ambas virtudes a todos por igual o las virtudes morales se reparten como están repartidos los conocimientos: unos son médicos; otros, agricultores; otros, militares? La respuesta de Zeus, en el relato platónico, es inequívoca:

> A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.[6]

Son muchas las ideas y los interrogantes que plantea la disquisición del sofista Protágoras. La primera es que los humanos se constituyen como tales bajo un determinado orden social. Antes de que exista este orden, se presupone un hombre natural, presocial, un estado de naturaleza, que debe ser corregido para bien de la humanidad. Hay aquí el germen de lo que luego se llamará «contrato social»: el constructo racional, la hipótesis por la que nos explicamos el porqué de las leyes y el Estado, así como la obligación de someternos a ellas. La idea de *contrato* justifica la necesidad de las convenciones morales y políticas para vivir en la ciudad, ya que sin ellas la estabilidad se destruye y todo está en peligro de desmoronarse. Esas convenciones morales imprescindibles vienen resumidas en el mito por las dos virtudes mencionadas: *aidós* y *diké*. Pero, a diferencia de las leyes de la naturaleza, que son *physei*, las leyes políticas y las normas morales son *nómos*, convenciones, en definitiva, opinables, que caen en el ámbito de la *dóxa*. Lo que no obsta para señalar que la naturaleza crea una familiaridad entre los semejantes, existe una cierta igualdad natural que permite aspirar a una moralidad común. La idea la expresa muy bien Hipias, cuando tercia en la discusión entre Protágoras y Sócrates incitándolos a un entendimiento mutuo:

> Amigos presentes, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal. Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. Pero la ley, que es el tirano de los hombres, les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural. Para nosotros, pues, sería vergonzoso conocer la naturaleza de las cosas, siendo los más sabios de los griegos y estando, por tal motivo, congregados ahora en el pritaneo mismo de la sabiduría de Grecia, y en esta casa, la más grande y próspera de esta ciudad, y no mostrar, en cambio, nada digno de tal reputación, sino enfrentarnos unos a otros como hombres vulgarísimos. Así que yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitros.[7]

El segundo interrogante que plantea el mito de Prometeo como explicación del origen de la moralidad entre los hombres es la universalidad de los valores morales. Zeus le ordena a Hermes que no exceptúe a nadie en el reparto de las virtudes, pues la virtud deben adquirirla todos por igual si pretenden formar parte de la ciudad y ser incluso reconocidos como humanos. ¿Cómo se compagina esta teoría con la tesis de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas»? ¿Es la medida también de la moralidad? Sería lo más lógico si, además, hemos aceptado que la moral no es «natural», sino convencional, fruto de un contrato o de un pacto, en este caso, con los dioses. Estamos ante otro de los temas inagotables de la filosofía moral: ¿los valores morales son universales o son valores culturales? En nuestros días, seguimos sin tener una respuesta unívoca y a gusto de todos para tal pregunta. No obstante, lo que se desprende del *Protágoras* parece claro: las bases de la moral son universales, pues se reducen a esas dos virtudes —sentido moral y justicia—, que todos deben adquirir. Ello no obsta para que, al adquirirlas y desarrollarlas, se interpreten de forma diversa,

de acuerdo con las peculiaridades de los tiempos y los lugares. Estamos ante una cuestión altamente ilustrada: la de la igualdad básica de los seres humanos y los límites de la misma. ¿Hasta dónde es posible hacer concesiones a lo cultural sin que se resienta la igualdad de todos los humanos? ¿Cómo hacer compatibles y no contrarias la universalidad que se le supone al sentido moral y la relatividad de las costumbres? ¿Cómo hacer que podamos seguir dándole un sentido unívoco a la justicia, como reclamaba Teognis? Protágoras expresa ya ese problema y parece resolverlo apelando a una convencionalidad con un fundamento universal, un cierto oxímoron, sin duda, que sólo refleja las contradicciones de la propia condición humana.

Pero lo nuevo ahora, con vistas a lo que fue el *éthos* homérico, tan anclado en la posición social de cada uno, es el empeño en distinguir lo físico y natural de lo que es obra de los humanos. La base de la convencionalidad del *nómos* es ese escepticismo gnoseológico del que parte y a la vez trata de liberarse la buena filosofía. Gorgias (485 a. C.-380 a. C.), coetáneo de Protágoras, oriundo de Sicilia, expresa aún con más desenfado la tesis escéptica en un escrito titulado *Acerca del no ser*, y que dice así: «No existe nada. Si algo existiese, no podríamos conocerlo. Si existiese algo cognoscible, sería indemostrable a los demás». Pero a Gorgias lo que de veras le interesa es el arte de la retórica, la capacidad de persuasión que tienen el lenguaje y los buenos argumentos. En eso es un maestro, y su tesis sobre el no ser sólo busca atacar las supuestas verdades filosóficas poniendo de relieve las aporías que contienen.

Gracias a esa ruptura con la fijación natural de las leyes, gracias sobre todo al contexto democrático establecido en Atenas, en virtud de las reformas políticas y administrativas llevadas a cabo por grandes estadistas como Solón y Clístenes, los argumentos de Protágoras aportan una perspectiva

nueva e insólita para una sociedad estamental como la reflejada en la literatura homérica. Con la idea de un pacto moral entre los humanos para convivir en la ciudad, se afianza la igualdad, la igual competencia política de todos los ciudadanos. Hay que decir «ciudadanos» ya que, como es sabido, no todos los habitantes de la *pólis* tenían derecho a serlo. La mayoría quedaba fuera de esa condición, y harían falta muchos siglos de desarrollo moral y político para corregir la aberración ética de que los esclavos, las mujeres, los trabajadores no estuvieran en condiciones de adquirir las virtudes propias del ciudadano libre. No obstante, algo se ha avanzado: la virtud ya no es patrimonio de los que por naturaleza son nobles y pueden llegar a héroes, sino algo que todos —todos los ciudadanos— pueden adquirir si se esfuerzan en ello. Hermes reparte el sentido de la moralidad y la justicia, pero ese sentido hay que seguir cultivándolo para que produzca efecto y forme el carácter. La moral no es innata, no viene dada, sino que exige voluntad y esfuerzo. Por eso hay que vincularla a la *paideia*, a la educación.

¿LA MORAL SE PUEDE ENSEÑAR?

La tercera pregunta, de hecho, la pregunta que abre la discusión planteada en el *Protágoras* es ésta: ¿es posible enseñar la virtud? Los sofistas son oficialmente «maestros de virtud», su oficio consiste en ir por las ciudades enseñando retórica como el mejor instrumento para dirimir las cuestiones teóricas y prácticas que preocupan a los humanos. Al comienzo del diálogo que estamos analizando, Sócrates acude a casa de Protágoras, donde lo encuentra acompañado de sofistas «paseándose y cautivando a quienes lo escuchan, como Orfeo, con la música de sus palabras». Le confiesa que Hipócrates, que lo acompaña, desea apuntarse a su magisterio, pues quiere llegar a ser «ilustre en la ciudad», por lo que Protágoras se siente halagado y no duda en dar buena cuenta del arte que cultiva. Desafiando a las malas lenguas que, por temor o por envidia, recelan de la sofística, Protágoras no duda en mostrar sus cartas: «Soy un sofista y me propongo instruir el espíritu de los hombres»:

> Yo, desde luego, afirmo que el arte de los sofistas es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, como Ico el Tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otros tiempos ciudadano de Megara. Y con la música hizo su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y, asimismo, Pitoclides de Ceos, y otros muchos.[8]

Así pues, los sofistas trasladan al pensamiento y a la argumentación lo que antes y de otra forma hicieran la poesía, la música, incluso la gimnasia: el cultivo del espíritu o la educación de los jóvenes. Pero eso es lo que Sócrates empezará de inmediato a cuestionarle, una vez hechas las presentaciones oportunas. Con la ironía que le es propia y que convertirá en su manera de filosofar, no duda en salir al paso de la autocomplacencia del sofista con esta frase: «¡Qué hermoso objeto científico te has apropiado, Protágoras, si es que lo tienes dominado! Porque yo eso, Protágoras, no creía que fuera enseñable, y, al decirlo tú ahora, no sé cómo desconfiar». El dardo está en el aire y contiene un cúmulo de dudas no por inexplícitas menos adivinables: ¿no peca de arrogante quien se atribuye el título de «maestro de virtud»? ¿Quién posee el saber suficiente para poder enseñar a comportarse adecuadamente? Es más, ¿no es contradictorio con el escep-

ticismo y el relativismo de la sofística el erigirse en maestro de moral en cualquier lugar en el que uno se encuentre? ¿Cómo un originario de Abdera —Protágoras— se atreve a decirles a los atenienses cuáles deben ser sus virtudes y si deben o no cumplir sus leyes si al mismo tiempo se hace profesión de relativismo?

Precisamente, el mito de Prometeo es el recurso con el que Protágoras pretende acabar convenciendo a Sócrates y al resto de los contertulios del valor y la viabilidad del cometido al que se ha entregado. La virtud es enseñable y debe haber maestros que lo hagan, porque así se desprende del mandato de Zeus a Hermes: todos los ciudadanos deben adquirir la virtud porque, de no hacerlo, no podrán seguir viviendo en la ciudad. Pero Sócrates no está tan convencido. Por una parte, si *todos* deben poseer esas virtudes, ¿por qué unos pocos deben considerarse más excelentes que el resto en el conocimiento de la virtud? ¿Quién los ha hecho expertos en moral? En lo que a la virtud concierne, ¿no debería estar en condiciones de opinar cualquiera?

La tesis de Protágoras, en principio, es inequívoca: en efecto, todos deben conocer y practicar la justicia, pues ésa es la virtud fundamental, pero es un hecho que no todos lo hacen, y a ésos hay que enseñarles y castigarlos a fin de que acaben haciendo lo que deben. Es curioso —apostilla Protágoras— que «los hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, pero ésta no, observa qué extrañas resultan las personas de bien». La observación nos suena todavía hoy: de la enseñanza de la moral nadie quiere hacerse cargo; no obstante, tiene que haber alguien encargado de esa misión imprescindible para la comunidad. Pero volvamos al diálogo platónico. La discusión es larga y, como siempre, se pierde en menudencias que parecen apartarnos del tema esencial que, sin embargo, se recupera al final del diálogo. Sócrates ha ido derivando hacia la tesis de que la virtud es una ciencia, ya que el virtuoso —el justo, el decente— lo es porque *conoce* qué es la justicia. No discute que la virtud pueda aprenderse, sino que deba haber maestros que la enseñen. Porque, a su juicio, el conocimiento de la virtud, en realidad, ya está en nosotros. La teoría de que la virtud es conocimiento es una de las teorías socráticas más firmes... y más falsas, lo veremos luego. Contra esa idea, Protágoras se niega a considerar que la virtud sea una ciencia, que pueda ser conocida como las demás ciencias, pues tal afirmación se contradice con lo esencial de la sofística. Por tales derroteros se ha llegado a una conclusión paradójica: si la virtud es ciencia (o conocimiento) —tesis de Sócrates—, será enseñable, como lo es cualquier ciencia; si la virtud no es ciencia —tesis de Protágoras—, difícilmente podrá enseñarla nadie. El propio Sócrates se recrimina con asombro el absurdo al que han llegado con su prolija discusión.

Como ocurre con todos los diálogos de Platón, éste acaba sin conclusiones, abierto a que el debate continúe otro día: «Otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso», dice un resignado Protágoras al despedirse. Se ha seguido discutiendo, en efecto, pero ni Sócrates ni Platón ni nadie hasta hoy ha dado en la clave de lo que debe ser la enseñanza de la moral. En el siglo XXI nos lo seguimos preguntando.

LA VIRTUD ES CONOCIMIENTO

Sócrates, sin embargo, tiene la respuesta. Su tesis es que el conocimiento de la virtud es posible y que quien llega a conocerla la practica, mientras que el no virtuoso actúa mal por ignorancia. Es curioso que sea precisamente Sócrates quien defienda con total convicción la teoría de que basta conocer el bien para ser buena persona. Es curioso que lo diga el filósofo que, a su vez, detesta la arrogancia del sabio

y hace reiterada profesión de ignorancia, reaccionando contra quienes le proclaman sabio con la célebre respuesta: «Sólo sé que no sé nada». Pero es que hay que entender en qué consiste «conocer» para Sócrates.

Siendo en principio uno de los sofistas, Sócrates se distanciaba de la sofística, en primer lugar, porque no cobraba por sus enseñanzas. Pero, sobre todo, le separaba de ellos una actitud modesta por la que hacía gala no sólo de no ser sabio, sino de aprender de los demás, de buscar el saber en lugar de ofrecerlo, y de buscarlo a través del diálogo y, muy especialmente, de la reflexión sobre uno mismo o del autoconocimiento. Como es sabido, Sócrates fue ágrafo, no escribió ningún libro. Conocemos sus ideas a través de lo que sus contemporáneos han contado de ellas. Unos, como Platón o Jenofonte, lo elevaron al pedestal de los grandes filósofos; otros, como Aristófanes en *Las nubes*, lo retrataron como un auténtico sofista en el sentido más peyorativo del término. Es difícil hacerse una idea cabal de cuál fue exactamente el pensamiento de Sócrates sin confundirlo con el de quienes se dispusieron a reproducirlo o a criticarlo. Sabemos que nació en Atenas, hacia el 470 a.C., donde vivió el esplendor y la decadencia de la ciudad, con la guerra del Peloponeso y el gobierno de los Treinta Tiranos. Dijera lo que dijera sobre sí mismo, era considerado un maestro que frecuentaba los gimnasios y estaba dispuesto a discutir de cualquier tema con el primero que le saliera al paso. Se definía a sí mismo como el aguijón del tábano que se clava en la piel y no deja tranquilo. La vida hay que examinarla, de lo contrario no merece ser vivida, una sentencia que repetía y que se aplicó a sí mismo con la esperanza de que los demás siguieran su ejemplo.

Las cuestiones éticas que preocupan a Sócrates son las mismas sobre las que reflexionan los sofistas. Pero él las aborda con otro método, el de las preguntas desconcertantes, con el fin de poner en evidencia la ignorancia de sus interlocutores haciendo ver que nadie sabe en el fondo lo que cree saber. Lo hace con ironía, como hemos visto en el encuentro con Protágoras citado hace un momento. Al sofista seguro de sí mismo, que se dispone a disertar sobre la enseñanza de la virtud, Sócrates le corta nada más empezar: «¡Qué hermoso objeto científico te has apropiado, Protágoras, si es que lo tienes dominado! Porque yo eso, Protágoras, no creía que fuera enseñable, y, al decirlo tú ahora, no sé cómo desconfiar». Sin abandonar la adulación, marca la distancia y lo lleva a su terreno, que es el de la perplejidad, el cuestionamiento y la duda. Es lo mismo que hará al comienzo de la *República*, cuando se promete una disertación sobre la justicia. ¿Es que alguien sabe qué es la justicia? Sólo el intento de definirla ocupará todo el diálogo. Intento que acabará sin éxito, con meras aproximaciones a la definición buscada, porque el objetivo del filósofo no es buscar respuestas, sino mostrar que el otro las desconoce y que el conocimiento es algo muy complejo.

El método propiamente socrático, el que nos explica cómo entiende el conocimiento, es la *mayéutica* que, según nos dice, aprendió de su madre, que era comadrona. Si la comadrona ayuda a alumbrar niños, el filósofo debe ayudar a alumbrar pensamientos para llegar a ideas generales a partir de los casos particulares. Y sin temer las aporías, contradicciones o paradojas, pues la misión de la filosofía es producir dudas y confusión, no partir de la claridad, porque lo que está claro no necesita reflexión alguna. A través del diálogo con los que inquieren y se interesan por lo mismo que nosotros, sin dejar de hacer preguntas y de sugerir respuestas, nos acercamos a la verdad. Pensar, razonar es más una búsqueda que otra cosa. Sócrates no pretende definir nada ni dar por concluida ninguna discusión, con lo que da a entender que, si la virtud es conocimiento, éste nunca se alcan-

za del todo, es un proceso que no acaba, que es inagotable sobre todo en las discusiones filosóficas.

Lo que no comparte Sócrates es la complacencia con la *dóxa* que muestran los sofistas. Por eso no basta con dominar la retórica, que es una técnica, porque hay que aspirar a la *epistéme*, a encontrar la verdad, aunque no se alcance. El conocimiento moral requiere una búsqueda común, la que propicia el diálogo, pero sobre todo requiere el esfuerzo del «conócete a ti mismo», el camino para conocer el bien del alma por encima de los bienes corporales. Así se logra la excelencia del ser humano. Sócrates se sitúa en las antípodas de Protágoras sobre la enseñanza de la virtud porque está convencido de que ésta no viene de fuera, no la enseña ningún maestro, sino que la encuentra cada cual en sí mismo, en su propio espíritu, en lo que Sócrates denomina el *dáimôn*, el demonio interior. A diferencia de lo que ocurre con los saberes técnicos, uno aprende a ser zapatero, a tocar la flauta, a ser atleta, pero no aprende nunca del todo a ser buena persona. Es un conocimiento que se adquiere por autorreflexión y ésta sólo finaliza cuando acaba la propia vida.

La muerte de Sócrates es el mejor ejemplo de su concepción del conocimiento moral. El individualismo y la independencia de Sócrates incomodan al Estado ateniense, que lo acusa formalmente de no honrar a los dioses patrios y de pervertir a la juventud. Lo condenan a muerte y Sócrates acepta la condena, porque, según dice, el *dáimôn* le inspira la aceptación de esa decisión final. Antepone la obediencia a la ley a la defensa de sus convicciones, no porque no esté seguro de ellas o porque no crea que sus acusadores se equivocan y levantan contra él falsos testimonios, sino porque cree que la autoridad de la ley está por encima de las creencias de cualquier ciudadano. En el diálogo que mantiene en la prisión con su amigo Critón, quien trata de convencerlo de que eluda la ley, tenemos una excelente muestra del examen al que se debe el filósofo.[9] Pone en boca de «las leyes» la defensa de sí mismas, que él, como buen ciudadano, cree que debe hacer suya. «Hay que permanecer fiel a las sentencias que dicta la ciudad» por injustas que parezcan, porque desobedecerlas es ir contra la voluntad de la ciudad a la que uno pertenece. Vivir como ciudadano es obedecer las leyes o utilizar la persuasión para que cambien si las consideramos equivocadas.

La determinación de Sócrates pone de relieve su valentía ante la muerte, que no hay razones para el miedo, y el deber cívico de respetar la sentencia. No acepta las acusaciones y asegura que su muerte será un escándalo para la democracia, una muestra de lo lejana que está la justicia real del ideal: «Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos».[10] En definitiva, no son las leyes las que lo condenan, sino los hombres que las hacen. Ante la debilidad y la contingencia de la democracia, se percibe el valor de la filosofía. Lo dice muy bien un notable helenista: «¿Qué mejor acicate podía legar el filósofo a sus discípulos que el mostrarles cómo un jurado democrático decidía, por votación, el aniquilamiento de un hombre justo que, fundamentalmente, había querido ser una llamada a la reflexión sobre la vida auténtica? Desde este punto de vista, el gesto arrogante del acatamiento de la última pena es un estupendo colofón a la tarea de toda una vida».[11]

El desconcierto de los discípulos de Sócrates ante su decisión de morir se hace palpable en los dos diálogos que relatan el episodio: la *Apología de Sócrates* y el *Critón*. El mismo que había defendido la independencia del espíritu y la libertad para elegir enarbola el principio de la lealtad al Estado como único argumento. El destino de Sócrates —dirá Hegel— «representa la tragedia del espíritu griego». Con su decisión paradójica, en realidad Sócrates destruye la «etici-

dad» del pueblo griego en nombre de una justicia superior que acabará manifestándose:

> Tal es siempre la posición y el destino de los héroes de la historia universal: que hacen nacer un mundo nuevo cuyo principio se halla en contradicción con el mundo anterior y lo desintegra: los héroes aparecen, pues, como la violencia que infringe la ley. Perecen en lo individual, pero perece solamente el individuo, no el principio en él encarnado, que la pena impuesta a aquél no alcanza a destruir.[12]

2

PLATÓN. LA CIUDAD JUSTA

El método socrático se basa en el análisis de los conceptos, que será la clave de la investigación filosófica y, en particular, de la ética. ¿Qué significan las palabras que habitualmente usamos? ¿Las utilizamos bien? ¿Sabemos cuál es el criterio de su aplicación correcta? Alasdair MacIntyre subraya el interés del enfoque socrático al tiempo que lo atribuye a la ambivalencia que ha empezado a acompañar a los conceptos morales. Es un hecho sociológico y cultural que nos encontramos en un mundo menos jerárquico y rígido que el relatado por los poemas homéricos. El lenguaje ya no se limita a describir los acontecimientos y los caracteres cuya notabilidad no ofrece dudas. Ahora hay más elementos de juicio y de duda, las opiniones ocupan el lugar de lo que fueron verdades indiscutibles. En síntesis: «El carácter moral de la vida griega es problemático en tiempos de Sócrates porque el uso moral ha dejado de ser claro y consistente. Para descubrir conceptos morales que no sean ambiguos y que sean útiles en la práctica, habrá que emprender una investigación distinta».[1]

Tal investigación toma cuerpo en la amplia teorización sobre la vida moral y política que desarrolla Platón. Una teoría, la platónica, asistemática, que sigue siendo, en parte, la de Sócrates, así como la de los distintos personajes que transitan por los *Diálogos*. Si el Sócrates histórico no es más que un personaje de Platón, el legado de éste, a su vez, se nos

muestra, sobre todo, de la mano del que fue su maestro y el protagonista de la mayoría de sus obras. Hasta qué punto hay en ellas mucho o poco de lo que pensaba su autor es una pregunta sin respuesta y una cuestión que, como dice Emilio Lledó, no debiera actuar en demérito del discurso platónico. En el gran teatro de Platón interviene un concierto de voces, no sabemos en el fondo quién habla, pero plantearse si detrás de Sócrates está Platón o lo contrario, es una trivialidad erudita que sólo contribuye a ofuscar la dinámica de un pensamiento que, por encima de todo, está vivo.

> Precisamente por ello, lo que menos interesa aquí es quién habla en el fondo de estos diálogos, para que, así, su autoridad no pueda articular lo dicho en la responsabilidad de un emisor singular. La fuerza de este mensaje radica en que, a través de él, nos ha llegado la más amplia y completa imagen de lo que es un planteamiento filosófico y, con ello, la síntesis más rica de las dificultades que presenta pensar con el lenguaje, en teorizar la vida.[2]

EL «GORGIAS». ¿QUÉ ES MEJOR, LA JUSTICIA O LA INJUSTICIA?

Ese «teorizar la vida» que constituyen los textos de Platón trae a colación muchos de los temas que, a partir de ahora, la reflexión ética no abandonará. Uno de los diálogos de obligada referencia al propósito es el *Gorgias*,[3] uno de los sofistas más relevantes y, de entre todos ellos, el más persistente y convencido defensor del arte de la retórica. La retórica parece que va a ser el objeto de discusión del *Gorgias*, cuyo subtítulo es, precisamente, «Sobre la retórica», pero esa discusión se acaba en seguida y la conversación deriva hacia un concepto que centrará más que ningún otro el discurrir ético de Platón: la justicia. Del *Gorgias* se ha dicho que es el diálogo «más moderno» de Platón, porque trata problemas

muy actuales. Así define su objetivo, desde el comienzo, Olimpiodoro: «Discutir sobre los principios morales que nos conducen al bienestar político». Se ha dicho también que es uno de los diálogos con mayor fuerza emotiva y mayor belleza. Se conoce que Platón vertió en él su alma entera, con el sentimiento y la pasión que le suscitaban los problemas morales en el contexto lamentable de la serie de desastres políticos que van marcando la decadencia de Atenas. Cuando escribe el *Gorgias*, Platón ha cumplido cuarenta años y posee una amplia y desalentadora experiencia política: ha visto el final de la guerra del Peloponeso, la ruina de Atenas, el gobierno de los Treinta y la injusta muerte de Sócrates.

El diálogo empieza con una disertación de Gorgias sobre el arte de la retórica, insistiendo especialmente en el potencial extraordinario que dicho arte tiene para persuadir, hasta el punto de que son los buenos oradores quienes acaban imponiéndose en las asambleas y hacen prevalecer sus opiniones políticas. Es ese poder de la palabra el que, como ya se ha visto, inquieta a Sócrates. La elocuencia, el dominio del lenguaje y de la capacidad de persuadir, o directamente manipular al otro, no es más que un instrumento que se puede utilizar para bien o para mal, puede ponerse al servicio de unos objetivos que pueden ser justos o injustos. Lo utilizaron Pericles y Temístocles, que persuadieron a los atenienses para que construyeran las dársenas, los puertos y lo que era necesario para defenderse, sin ser ellos mismos, ni Pericles ni Temístocles, ingenieros navales o militares. Nada garantiza que un maestro de retórica no sea un ignorante y se sirva de su oratoria para fingir que sabe lo que no sabe, para divulgar opiniones con poco fundamento, sólo para conseguir sus propósitos. En sí misma, la oratoria no es justa ni injusta; para que sea justa es preciso que el orador también lo sea y no busque su interés particular, sino el de todos. Si no es así, habrá que desconfiar de la retórica.

En el diálogo en cuestión, Gorgias parece convencerse fácilmente con las razones de Sócrates, él siempre ha creído saber distinguir la buena retórica de la mala y ha apostado por la primera. Pero no todos los personajes en escena comparten tan buena disposición. Uno de ellos es otro sofista, Polo, quien aprovecha la debilidad de Gorgias para hacerse cargo de la situación y desmontar los argumentos de Sócrates. Ciertamente, la retórica es poderosa y los que ambicionan el poder la ponen a su servicio para hacer lo que más les conviene. Es lo que hacen los tiranos, como Arquelao de Macedonia, pero lo cierto es que todos lo envidian y querrían ser como él. Al tirano no le hacen infeliz las injusticias que comete y que, sin embargo, sí hace infelices a sus víctimas. En consecuencia, concluye Polo, el mayor mal no es cometer una injusticia, el mayor mal es sufrirla.

La afirmación de Polo socava los fundamentos de la ética. Sostiene con descaro y sin escrúpulos que la injusticia es mejor que la justicia, ya que «es peor sufrir una injusticia que cometerla». Peor, ¿en qué sentido? En el sentido más realista que se pueda imaginar, pues es cierto que, en la realidad, el que sufre una injusticia es un desgraciado, mientras que el que la comete puede hacerlo con impunidad y vivir feliz. Es así como viven los déspotas, al margen de la ley y sin buscar otra cosa que su propio interés. Polo juega torticeramente con el significado de los dos conceptos *agathós-kakós* (bueno-malo) y *kalós-aisjrós* (honrado-deshonroso, desgraciado). El ideal moral ateniense era el *kalós kagathós*: el que era bueno, y era visto como tal, era al mismo tiempo honrado por sus semejantes. Ser bueno equivalía a ser reconocido y elogiado. Pero en esa equivalencia hay una trampa. La trampa consistente en anteponer a lo que uno es el cómo aparece o es visto por los demás. Polo se apoya en esa falsa equivalencia para subvertir el orden moral y afirmar que el injusto es más feliz que el justo porque, efectivamente, aparece como más feliz, poseyendo cuanto desea. Con todos los procedimientos retóricos a su alcance, Polo está intentando confundir a Sócrates, que, como es lógico, ni se deja enredar ni da su brazo a torcer. En la moral utilitaria, pragmática y a ras de suelo de Polo, no cabe ninguna de las razones idealistas de Sócrates.

Para complicarlo más y acabar de apuntalar el desprecio hacia la moral del que hace gala Polo, aparece un tercer elemento, Calicles, el personaje más cínico y desvergonzado de los diálogos platónicos. Es una figura enigmática, de la que históricamente se desconoce todo; el único lugar donde consta su existencia es en este diálogo de Platón. No es un sofista —desprecia a los sofistas—, y llama la atención por su lengua viperina y mordaz. No sólo apoya, encomiándolas, las tesis de Polo, sino que emplea toda su labia en ridiculizar a Sócrates y, por extensión, el papel del filósofo. Pone de relieve que lo que están discutiendo no es otra cosa que la contradicción insalvable entre la naturaleza y la ley. Ya hemos visto en el capítulo anterior, a propósito del *Protágoras*, que ése es uno de los temas que acompañan desde el principio la reflexión sobre la moralidad: ¿actuar conforme a la ley, ser justo, es natural o va contra la naturaleza, es *phýsis* o es *nómos*? Calicles lo tiene claro: el filósofo se resiste a ver la contradicción entre la naturaleza y la ley porque «no se atreve a decir lo que piensa»; en realidad, todo filósofo es un impostor. No cabe duda de que, desde el punto de vista de la naturaleza, es mejor cometer una injusticia que sufrirla; pero la ley siempre dirá lo contrario.

> En efecto, por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla. Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño

y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese. Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores.[4]

No acaban aquí los improperios de Calicles. Ahora va directamente contra el Sócrates filósofo al que recomienda que abandone sus afanes y se dedique a algo más provechoso que la filosofía, empresa inútil donde las haya y justificable sólo como un juego de juventud:

Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llega a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos, del mismo modo que son ridículos, a mi juicio, los políticos cuando, a su vez, van a vuestra conversaciones y discusiones.[5]

Tan vehemente es la disertación de Calicles que hay quien detecta en ella una «secreta simpatía» de Platón por el personaje que está diciendo lo que él mismo diría si no se lo impidiera el recuerdo de la integridad de Sócrates. El verbo

de Calicles impresiona —comenta Guthrie— porque traza «un retrato del yo reprimido de Platón». En teoría, éste no comparte sus tesis, pero las expone con la fuerza y la maestría de quien parece sentirse no demasiado incómodo con ellas.[6]

Como cabía esperar, la salida de tono de Calicles no amilana a Sócrates, que le escucha de forma educada e incluso le acepta la incómoda alusión (teniendo en cuenta cuál fue el final de Sócrates) a la inutilidad de la filosofía para defenderse en caso de ser condenado a muerte. Sócrates le da la razón: lo que él busca es hacer el bien, no ser ingenioso para agradar ni salir airoso de un debate; por eso, ciertamente, no sabría defenderse ante un tribunal. Ese carácter benefactor es el que le obliga a continuar con sus razonamientos, los cuales no conseguirán convencer a Calicles, sino más bien cansarle, como era previsible dada la catadura del personaje: «¡Qué tenaz eres, Sócrates! Si quieres hacerme caso, deja en paz esta conversación o continúala con otro». Efectivamente, Sócrates no se da por vencido, tiene que probar que lo bueno es la justicia, y lo malo, la injusticia; que no hay que ceder a la realidad que premia a los aduladores y a los impostores. El bien no está en el desenfreno:

Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar mi cuerpo o mis bienes, y también robarme, reducirme a la esclavitud, robar en mi casa con fractura y, en una palabra, hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro.[7]

El esfuerzo de uno y otro será vano. Calicles y Sócrates no se pondrán de acuerdo porque sostienen creencias dispares e inencontrables. Además, la verdad de las creencias no es em-

píricamente comprobable, por eso son simples creencias. Recordemos que el diálogo empieza con una discusión acerca del arte de la retórica. En ella, Sócrates le hace ver a Gorgias que la forma de convencer o de persuadir es distinta según sea el tipo de conocimiento de que estemos tratando. Si nos referimos a una ciencia, como la aritmética o la astronomía, sus verdades son empíricas, mientras que el conocimiento de los asuntos humanos se expresa en meras creencias cuya verdad o falsedad no se puede demostrar mediante la experiencia. Por eso, para persuadir de esa «verdad» no demostrable hay que recurrir al poder que tiene el lenguaje, y eso es lo que estudia la retórica. Gorgias lo reconoce: el arte de persuadir en que consiste la retórica conviene a la creencia o a la opinión, no a la ciencia. Ahora se ve claro que Sócrates *cree* en un ideal de justicia del que Calicles reniega. Sócrates habla del «deber ser», en tanto Calicles se queda en la pura realidad del «ser»: la justicia hace infeliz a quien pretende practicarla sencillamente porque es un hecho que el tirano, siendo injusto, es feliz.

¿Tiene buenas razones Sócrates para persuadir de que la justicia es mejor que la injusticia? Hay que reconocer que el filósofo no sale muy airoso de la prueba. Utiliza tres argumentos. El primero no hace más que remachar el clavo de la convicción de que el tipo de felicidad esperable de practicar la justicia es mejor que la que pueda proporcionar la injusticia. La felicidad no puede confundirse con la satisfacción de todos los deseos ni con la búsqueda de cualquier tipo de placer. Sócrates «busca el mayor bien y no el mayor placer». Opta por una forma de vida opuesta a la del tirano o a la del hombre sin escrúpulos. Un segundo argumento para probar la superioridad de la justicia es el miedo que atenaza al injusto y que no le deja vivir tranquilo, pues teme que sus injusticias sean castigadas. Por el contrario, el justo vive en paz consigo mismo y nada teme. Finalmente, el tercer recurso

al que alude Sócrates es uno de los más queridos de Platón: la referencia a un mito, en este caso, el mito sobre el juicio de los muertos y el destino de las almas con el que se cierra el *Gorgias*. En el juicio final todo quedará claro y vencerá la justicia: los tiranos serán castigados, y los justos, redimidos.

LA «REPÚBLICA»: ¿QUÉ ES LA JUSTICIA?

El *Gorgias* concluye con una tesis que significa un giro en el método socrático del «sólo sé que no sé nada» y del preguntar sin buscar respuestas definitivas. Platón pone en boca de Sócrates lo que desarrollará luego largamente en la *República*, a saber, la teoría de que el filósofo es el sabio que precisa la ciudad justa, porque es el que más puede acercarse al verdadero conocimiento de lo que son las cosas y, por lo tanto, el que mejor puede gobernar y educar en ese conocimiento. El objetivo del político no es ser sofista, buen orador, sino tener *dikaiosýnē*, ese sentido de la justicia que, según el mito de Prometeo, hay que inculcar a todos los ciudadanos.

La *República* es el diálogo más leído y conocido de Platón. Lo es, sobre todo, porque en él se expone la «teoría de las ideas», con el célebre mito de la caverna. Una teoría que quiere acabar con las contradicciones puestas de manifiesto por los sofistas más recelosos de los ideales morales, como el ideal de justicia. Según la teoría platónica, la realidad de la justicia o de cualquier otro valor no está en lo que crean los humanos, que sólo perciben sombras de un mundo en sí mismo más real y que aspira a conocer el sabio. Frente al conocimiento imperfecto y borroso de nuestras percepciones, las ideas o formas no son meros conceptos o palabras, son la realidad misma, la esencia de las cosas. No importa que en el mundo, sombrío, confuso y sumido en el error, se aplauda

a los injustos creyendo que son los mejores. Son los ignorantes los que acogen y alimentan tal creencia, no los sabios, que conocen la esencia de cada cosa y no se equivocan. Ése es el extremo al que ha llegado la tesis socrático-platónica de que la virtud es conocimiento, y conocer la virtud es practicarla. El sabio es el mejor porque conoce la virtud.

Desde dicha ontología platónica no es difícil entender la concepción de la organización política que se desarrolla en la *República*, término que, dicho sea de paso, no traduce del todo bien el de *Politeía*, el nombre griego del diálogo. La obra consta de diez libros, de los cuales el libro I fue publicado como una obra independiente con el título de su protagonista: *Trasímaco*. Aun cuando correspondía, en principio, a uno de los diálogos de juventud de su autor, fue incorporado luego al conjunto de la *República* porque sirve perfectamente de introducción al desarrollo del resto de la obra. Trasímaco aborda el significado de la justicia, que es, en definitiva, el valor que va a inspirar el tipo de ciudad que hay que construir.

La acción transcurre en El Pireo, en casa de Céfalo, un anciano a quien todos respetan y que, a instancias de Sócrates, empieza a disertar sobre la paz y la libertad que aporta la vejez. Cuando se avecina la muerte, explica el anfitrión, sólo hay una cosa que produce temores y desconfianzas, y es la sospecha de haber cometido alguna injusticia. Al oír el término, Sócrates se agarra a él y, fiel a su espíritu aguijoneador, plantea directamente la pregunta: ¿a qué llamamos «justicia»? ¿Es cierto que la justicia consiste en «decir la verdad y dar a cada uno lo suyo», incluso en aquellos casos en que la restitución puede devenir en un mal? ¿Hay que darle a un asesino un arma porque es suya? La conversación discurre con un tranquilo intercambio de pareceres entre los asistentes, hasta que interviene con fuerza Trasímaco, harto, dice, de oír estupideces. A su juicio, la justicia no es lo que

está oyendo, sino que se identifica, por el contrario, con «lo necesario, lo provechoso, lo útil, lo ventajoso y lo conveniente». Aún con más crudeza y sin pelos en la lengua, Trasímaco saca pecho: «Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte». No hace falta explicarlo con mucho detalle porque es obvio: la justicia la determinan los gobiernos y las leyes, «en todos los estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es, sin duda, el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte».[8]

En seguida se ve que la teoría de Trasímaco no difiere mucho de la de Polo o de la de Calicles en el diálogo recién analizado. Los tres (al que pronto se añadirá otro sofista, Glaucón) se mueven en el terreno del realismo moral y político, maquiavelos *avant la lettre*, que desconfían de los grandes valores porque no son percibidos como tales en la práctica ni sirven, de hecho, para gobernar con eficacia. De nuevo, el ser se contrapone a un deber ser en el que no todos creen. Ya en el libro II, los argumentos de Trasímaco son recogidos por Glaucón, quien, si bien dice no estar de acuerdo con la tesis del primero, se siente incapaz de dar razones a favor del justo y, en cambio, sí las tiene para defender la vida del injusto. Lo hace echando mano de un nuevo mito: el mito de Giges que cuenta las propiedades de un anillo que el pastor Giges ha conseguido en circunstancias especiales. El anillo tiene la propiedad de hacer invisible a su dueño, cuando el engaste se coloca en el interior de la mano, volviendo su dueño a ser visible al girarlo hacia fuera. Al cerciorarse de tales poderes, Giges se precipita en acudir al palacio del rey, seducir a la reina, matar al rey y apoderarse del gobierno. Puede hacerlo, pues nadie percibe al autor del saqueo y el crimen. La lección que se extrae del relato es evidente: nadie es tan íntegro que se mantenga como hombre justo si tiene la posibilidad

de cometer injusticias sin que nadie se percate de que las comete. Dicho de otra forma, el justo se mantiene en el respeto a la ley y no roba ni mata por miedo al castigo, no porque valore especialmente el comportamiento justo. El bien y la justicia no se practican por elección, sino por necesidad, porque lo natural es ser egoísta y satisfacer todos los deseos, ya que «Nadie es justo voluntariamente, sino forzado por no considerarse la justicia como un bien individual, ya que allí donde cada uno se cree capaz de cometer injusticias, las comete».[9]

Nadie ha sabido demostrar que la injusticia es el más grande de los males ni que el justo lo es por otro motivo que no sea la reputación, los honores y dádivas que de ser bueno derivan. Pero ni Glaucón, ni su hermano Adimanto, que tercia en el debate, se sienten en el fondo satisfechos con sus propias conclusiones. Por eso le piden a Sócrates que explique que la justicia es «un bien supremo» que merece ser poseído por las consecuencias que implica y, sobre todo, por sí mismo: «No sólo debes demostrar con tu argumento que la justicia es superior a la injusticia, sino qué produce —el bien en un caso, el mal en el otro— sobre el portador cada una por sí sola, pase inadvertido o no a los hombres y a los dioses».[10]

Es el momento de Sócrates, quien, en los libros III y IV, desarrollará la teoría política de Platón, la teoría de la ciudad justa. Ésta se apoya, a su vez, en una ontología, una psicología y una antropología. Toda teoría ética o política deriva, explícita o implícitamente, de una determinada concepción del ser humano. Unos filósofos revelan más que otros cuál es esa concepción, que, en cualquier caso, acaba manifestándose en su sistema. Platón es claro al respecto y no esconde ninguna carta. Piensa que la estructura de la ciudad debe reflejar las tres partes de que se compone el alma humana, que es, a su vez, un microcosmos de la ciudad. Esas tres partes son la inteligencia (*noûs*), el carácter (*thymós*) y los deseos (*epithymíai*). La parte racional e inteligente debe dominar a la inferior, donde se manifiestan libremente los deseos. Platón se muestra aquí influido por las creencias pitagóricas y órficas en la separación entre un alma inmortal y un cuerpo que la encarcela y del que hay que liberarse. La ciudad, por su parte, y a semejanza del alma, estará dividida en tres estamentos: los filósofos, los guardianes y los obreros. Cada uno de ellos cultivará las virtudes adecuadas para la función que le corresponde realizar: los filósofos desarrollarán la sabiduría (*sophía*); los guardianes, el valor (*andreía*), y los obreros, la templanza (*sōphrosýnē*). Pertenecer a uno u otro estamento depende de las capacidades de cada cual. En principio, nadie está excluido de ocupar uno u otro estrato, ni siquiera las mujeres, si demuestran que están preparadas para ello. La educación que reciban unos y otros será también distinta, así como habrá diferencias en la forma de vida que corresponde a cada estamento. A los filósofos les toca gobernar porque son los únicos que conocen los arquetipos de todas las cosas y saben qué es el bien; los guardianes-guerreros se ocuparán de proteger y defender la ciudad y, para cumplir bien tal misión, les estará prohibida la propiedad privada y la familia; los obreros deberán trabajar para que los otros dos estamentos puedan dedicarse a sus menesteres y obedecer las leyes de la ciudad.

La ciudad diseñada por Platón está en las antípodas de cualquier organización política conocida. Es una utopía que ha sido tildada de progresista y de reaccionaria simultáneamente. Progresista, por los rasgos comunistas y feministas que exhibe; reaccionaria, por proponer una división del trabajo rígida y cerrada, una división en castas, que no permite el ascenso social y consagra una desigualdad natural entre los humanos. No es una ciudad real ni posible; es una ciudad «a la medida del alma de Platón».[11] En realidad, a Platón no

se le oculta la idealidad de su proyecto y lo confiesa, al final del libro IX:

GLAUCÓN
Comprendo: hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.

SÓCRATES
Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra.[12]

LAS LEYES: LA DESILUSIÓN POLÍTICA

La *República* contiene todos los elementos del idealismo platónico, un idealismo que refleja, a su vez, una decepción profunda con respecto a la política. Platón ha sido antes que nada un pensador político. Nacido en Atenas (*c.* 428 a.C.), de familia noble, tenía la formación y las condiciones para dedicarse plenamente a la vida política. No lo hizo porque en seguida se desencantó y desesperó de las posibilidades que ofrecía la política. La *Carta VII*, escrita al final de su vida, es un precioso relato autobiográfico que desgrana una a una, con enorme melancolía, las razones que lo han llevado a apartarse de la vida pública. Ha visto el deterioro de Atenas y ha experimentado el fracaso de tres viajes consecutivos a Sicilia, respondiendo a los requerimientos de su amigo Dion y con la esperanza de poder influir como consejero corrigiendo las malas prácticas del tirano Dionisios. Empieza a escribir la *República* al regresar del primero de los viajes. Está ya convencido de la imposibilidad de reconducir las políticas reales, por lo que se decide a fundar la Academia en un barrio de Atenas y dedica el resto de su vida a escribir sus diálogos y a discutirlos con sus discípulos.

Los dos últimos diálogos que escribe, el *Político* y las *Leyes*, son el reflejo de la decepción que siente por la evolución política. Quizá debido a ello apuestan por un realismo insólito en su obra anterior. Platón sigue pensando que el político debe ser un experto, un sabio capaz de ir más allá de las prescripciones legislativas para valorarlas y juzgarlas en nombre del ideal de la justicia y del bien. Lo que no le impide, sin embargo, afirmar que finalmente sólo es posible confiar en las leyes para asegurar la convivencia entre los humanos. Las leyes son «un segundo bien», no el bien superior, pero quizá el único bien al alcance de una condición humana llena de imperfecciones. Las *Leyes*, el diálogo que acaba poco antes de morir, a los ochenta y dos años, relata el encuentro de tres personajes: el «extranjero ateniense» (supuestamente, el propio Platón), el espartano Clinias y el cretense Megilo. La acción se desarrolla en Creta. El proyecto de *pólis* que se diseña en la obra es ya mucho más concreto que el de la *República*, que es pura abstracción, y aborda muchos de los problemas cotidianos de la vida social y política. Insiste en la importancia de las leyes, pues el imperio de la ley es la única garantía:

Es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a leyes o en nada se diferenciarán de las bestias más salvajes. La razón de esto es que no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo que conviene a los humanos para su régimen político y que conociéndolo, sea capaz y quiera siempre realizar lo mejor.[13].

El diálogo trata del origen y la evolución de las constituciones políticas y de la importancia y el sentido de la legislación. Es cierto que todas las leyes son imperfectas y tienen el inconveniente de que se refieren a lo general e ignoran los casos particulares. Lo ideal sería no necesitarlas, pero eso

sólo es posible para algunos pocos, para aquellos que nacieran con conocimiento suficiente para no tener que guiarse por ellas, cosa que es difícil que ocurra. En el principio, en una supuesta edad de oro, gobernaba Cronos y todo era perfecto. Pero en las ciudades actuales la perfección no existe:

> En las ciudades donde reina no un dios, sino un mortal, los ciudadanos no pueden sustraerse a los males y a las penas; debemos, por el contrario, imitar por todos los medios la vida legendaria de los tiempos de Cronos y obedecer a todo lo que hay en nosotros de principios inmortales para conformar a ellos nuestra vida pública y privada, administrar de acuerdo con ellos nuestras casas y nuestras ciudades, dando a tal dispensación de la razón el nombre de ley.[14]

Tan imprescindibles son las leyes que hay que saberlas presentar de forma que los ciudadanos se dispongan a seguirlas sin demasiados titubeos. Para explicar bien este punto a sus interlocutores, el «extranjero» compara al legislador con el médico. Hay médicos que prescriben un tratamiento a los enfermos sin más detalles y sin prestar ninguna atención a la situación singular del paciente; sin embargo, hay otros que hablan con el enfermo, le explican las causas de su dolencia y el porqué del tratamiento prescrito. Estos últimos saben persuadir, y consiguen que el paciente acepte con más docilidad y mejor voluntad la prescripción médica. Así debe hacer también el buen legislador, combinando adecuadamente la fuerza de la constricción con la persuasión. Por eso, todas las leyes deben ir precedidas de una introducción, un preámbulo que motive el cumplimiento de las mismas y ofrezca razones para ello. Una ley es como una composición musical que también va precedida de un preludio que ayuda a entender los movimientos posteriores. Con dicha insistencia en el valor de la persuasión, el Platón melancólico y desilusionado

hace un guiño al escepticismo y al pragmatismo de los sofistas a los que tanto aborreció.

Una de las preguntas que ha planteado la *República* es qué hacer para que el Estado justo se mantenga, qué hacer para que cada estamento se conserve donde está y cumpla la función que le corresponde. La respuesta es: educación. Hay que educar para ello. Los primeros que tienen la obligación de educar son los gobernantes o guardianes, que deben procurar, mediante las leyes, que se preserven las costumbres. A su vez, las leyes servirán para educar a los propios gobernantes y a los guerreros. Las leyes y la filosofía —sobre todo por lo que hace a los gobernantes que son sabios—, es decir, la ciencia de lo general. Pero también la música, la gimnasia y el arte son instrumentos apropiados para la educación. Los únicos excluidos de la tarea de educar son los poetas. El desprecio hacia la poesía, y la ficción en general, es una de las características de Platón más difundidas y más incomprensibles: la poesía no sirve porque imita la realidad y porque suele imitar lo peor de ella; por eso no es conveniente utilizarla para educar. Son sobre todo las instituciones las que sostienen las costumbres.

Ésta es una idea importante que la filosofía moral posterior tenderá a menospreciar debido al protagonismo creciente de la conciencia individual a partir del cristianismo, un individualismo insólito para los griegos. Platón, como se ha visto, diseña un Estado cuya estructura es la del alma humana porque entiende que la corrupción del alma y la corrupción del Estado son una misma cosa. Es decir, el justo sólo podrá existir en la ciudad justa, y la ciudad justa sólo se mantendrá si sus ciudadanos son justos. Esta simbiosis entre el individuo y la comunidad explica el carácter de la democracia ateniense y de quienes son sus miembros: animales políticos, los llamará Aristóteles, porque su vida privada se confunde con la de la ciudad. Viven para servir a la ciudad,

y la felicidad individual no se entiende si no se tiene en cuenta la felicidad colectiva. Las críticas actuales al liberalismo, en especial la crítica comunitarista, reflejan la nostalgia hacia un tipo de persona que no contempla los valores como atributos individuales, porque su fin es conformarse a los valores colectivos. Por eso el *éthos* común y la *paideia* van de la mano en la filosofía griega, y es fácil relacionarlos, a diferencia de lo que ocurre en un mundo que piensa la ética desde la libertad individual.

En las *Leyes* aún se insiste más que en otras obras platónicas en el papel de la educación. Se establecen incluso las etapas que debe seguir la educación desde el nacimiento (e incluso antes: Platón se anticipa increíblemente a algunas teorías actuales sobre la importancia del comportamiento de la madre gestante para el futuro del niño) hasta la edad adulta. Pues «la educación consiste en cultivar la virtud desde la infancia e incentivar el deseo apasionado de llegar a ser un ciudadano consumado, sabiendo mandar y obedecer según la justicia».[15] Los hombres educados serán buenos y sabrán dominarse. Entenderemos el significado de la educación si nos imaginamos como «marionetas fabricadas por los dioses», que sienten cómo los hilos nos tiran hacia un lado y hacia otro y nos llevan en direcciones contrarias. Uno de esos hilos es de oro, a diferencia de los otros hilos, que son de hierro. El hilo de oro es el hilo de la razón, el hilo de la ley común de la ciudad, al que obedece el hombre educado. También la educación ha de saber combinar la constricción y la persuasión, lo mismo que las leyes: «Quien quiera ser excelente en algo, lo que sea, debe aplicarse a ello desde la infancia, encontrando a la vez la diversión y la ocupación en cuanto haga a ese fin».[16]

3

ARISTÓTELES. LA VIDA BUENA

Más de una vez se ha aludido al fresco de Rafael *La escuela de Atenas* para poner de relieve el contraste entre el idealista Platón y el realista Aristóteles. En el cuadro, Platón aparece con el *Timeo* bajo el brazo y la mano apuntando hacia arriba, hacia lo ideal y lo sublime; Aristóteles sostiene la *Ética* y señala al suelo, a lo concreto y real. Efectivamente, el pensamiento de Aristóteles y, en particular, su ética, se distancian concienzudamente de la especulación sobre las ideas así como de la utopía de la ciudad justa que ocuparon a su maestro. Para Aristóteles, la ética es una teoría de la acción humana en este mundo, con y para sus imperfecciones y finitudes, una teoría basada en la experiencia y centrada en la búsqueda del bien para el hombre, que es, al mismo tiempo, el bien de la *pólis,* porque es en el contexto social donde, de hecho, se realiza la excelencia del ser humano. Una de las definiciones más conocidas de Aristóteles es la que da del ser humano como animal que tiene *lógos* (que habla y razona) y como animal político (que vive en la *pólis* y su existencia es social). Toda ética tiene en el trasfondo una antropología, una cierta concepción del ser humano, y la de Aristóteles, como veremos, queda perfectamente reflejada en el desarrollo de su reflexión ética.

Conocemos el pensamiento ético de Aristóteles por lo que ha quedado recogido en tres textos básicos: *Ética a Nicómaco, Ética a Eudemo* y *Magna Moralia* (esta última de

más dudosa autenticidad). Los tres textos recogen lo que hoy diríamos que son apuntes de las clases que Aristóteles daba en el Liceo y que fueron recopilados posteriormente por sus discípulos en forma de libros. Constituyen los primeros tratados de ética de la historia del pensamiento, más sistemáticos que las ideas que Platón había ido desgranando en sus diálogos. Por primera vez, la ética se presenta como algo que tiene un contenido específico y que puede ser enseñado como una materia académica. Aunque, como se verá a lo largo de este capítulo, lo que Aristóteles tiene muy claro es que la ética no debe convertirse en un episodio entre otros del conocimiento teórico que se transmite sobre todo en la escuela. La ética tiene por objeto la formación de la persona, y es un saber práctico. De ahí que la experiencia, las costumbres, las opiniones sean un material insustituible de la propuesta aristotélica.

Suele calificarse la ética aristotélica como una ética teleológica porque se construye a partir del fin, *télos*, propio de la vida humana: «Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden».[1] Con este párrafo, casi una tautología, empieza la *Ética a Nicómaco*, afirmando que el fin hacia lo que cada cosa tiende es el bien de esa cosa. Así, el fin que le asignemos al ser humano será su propio bien. Ese fin no puede ser otro que la felicidad, aunque habrá que ver qué hay que entender por felicidad en el contexto de la ética. Aun así, incluso cuando haya que precisar qué debemos entender por felicidad, que ésta sea el fin específicamente humano es indudable, ya que nadie pone en cuestión que lo que procuramos en esta vida es ser felices. No se discute, pues, cuál es nuestro fin. La ética elude entrar en esa discusión porque no hace falta. De lo que va a tratar es de los medios más adecuados para que se realice el fin o el bien

propio del hombre. Esos medios constituirán la «vida buena» o la mejor forma de vivir.

Como todo buen maestro, lo primero que tiene en cuenta Aristóteles es qué han propuesto los sabios que le han precedido. El más inmediato es Platón, que es su referente y ha sido su maestro más cercano. Le admira, pero no comparte muchas de sus ideas, y, menos que ninguna, la teoría de las ideas, que no cree que pueda ser de ayuda para construir una ética tal como Aristóteles la concibe. No le convence la teoría platónica de las ideas porque piensa que la idea del Bien, como un concepto general y abstracto, puede ser, efectivamente, una bonita idea, pero poco eficaz para hablar de los bienes concretos, que son los que nos interesan. Referirse al Bien, con mayúscula, es una perspectiva inútil porque, para empezar, tal Bien es incognoscible y, si pudiéramos conocerlo, no nos aportaría nada. Lo que hace falta es determinar qué nos hace buenos, qué nos convierte en los mejores, para lo cual debemos tener en cuenta nuestra realidad de seres sociales, animales políticos, seres que hablan y que han de aprender a convivir con sus semejantes. Por eso es indistinto hablar del bien del individuo y del bien de la *pólis*, porque la vida plena, la mejor vida para el individuo, está en la ciudad, entre los demás hombres: «Quien no vive en sociedad o no necesita nada para su propia suficiencia, no es miembro de la *pólis*, sino una bestia o un dios».[2] El mundo del que habla el filósofo no es ni el divino ni el estrictamente animal, sino el intermedio entre ambos, el que participa de la animalidad pero también, de algún modo, de la vida divina. El bien al que el ser humano tiende ha de facilitar la vida en sociedad. Por eso no interesa el Bien en abstracto, sino rebajar esa idea a contenidos singulares y concretos que nos dibujen el perfil del hombre bueno, el que ha aprendido a vivir con otros hombres.

El *télos* de la vida humana es un bien que hay que conse-

guir. No es aún un bien accesible a todos los humanos, pero está más próximo que en la época prefilosófica de los poemas homéricos, en la que sólo podía ser bueno aquel que pertenecía por nacimiento a un estatus social elevado, el único del que podían salir los héroes. El acceso a la virtud estaba reservado para aquellos que estaban en lo más alto de la jerarquía social. Platón, por su parte, intelectualiza el bien, lo proyecta como una idea de la que los bienes terrenos no son sino sombras y a la que se llega a través del conocimiento. Alcanzar esa idea del bien, el bien real y verdadero, sin embargo, sólo está en manos de los sabios, mentes superiores que llegan a conocer en qué consiste el bien. Pero hemos dicho que Aristóteles mira a la tierra, es realista, se queda aquí abajo, porque es aquí donde se desenvuelve la acción calificable como buena. Alcanzar el bien, la mejor forma de vivir, no será una cuestión de desarrollo del conocimiento, sino de experiencia y de buena práctica. Es cierto que no todos los hombres serán capaces de ser buenos o virtuosos, porque para poder serlo hay que ser libre y no verse agobiado con las tareas propias de los esclavos, de las mujeres o de los trabajadores. No existe entre los griegos la percepción del trabajo como una bendición, una forma de lograr la plenitud humana viéndose cada uno reflejado en el fruto del trabajo. El trabajo envilece y es distinto de lo que viene a llamarse la «vida activa», la acción que es mayormente acción política, dedicación al gobierno y al servicio de la *pólis*. Ello explica que el bien de los que viven condenados a un trabajo artesanal, el que utiliza las manos, sea un bien mucho menos noble y más prosaico que el de los que se dedican al bien común, que es el bien de la ciudad. No en vano se está experimentando con la primera democracia, que es causa de orgullo y de examen. Los que se encargan de pensarla y organizarla tendrán que ser realmente los mejores para poder ejemplificar con su manera de ser y de actuar la mejor

manera de vivir en sociedad. Aristóteles se aleja del «amigo Platón» para poner los pies sobre la tierra y explicar en qué consiste vivir bien entre los hombres. Su ética sigue siendo aristocrática, sólo unos pocos podrán aspirar a ser éticamente virtuosos y llevar una vida buena, en efecto, pero la aristocracia ya no está sólo en la sangre, sino también en el espíritu, en eso que los griegos llaman *éthos* y que traducimos por «carácter», lo que cada uno llega a ser cultivando y desarrollando lo mejor de sí mismo.

EL FIN ES SER FELIZ

Buscar el bien, perseguir el propio fin, equivale a buscar la felicidad, ya lo hemos dicho. La ética aristotélica es una ética hedonista. No se construye a partir de la noción de deber o de una serie de obligaciones, sino a partir de la felicidad, porque lo que hay que conseguir es estar bien con uno mismo y con los demás. Al referirnos a la felicidad, en ética, el equívoco es fácil. Más aún cuando el término griego que traducimos por felicidad es *eudaimonía*, que literalmente significa algo un tanto incomprensible para nosotros: «tener un buen *dáimôn*». ¿Qué es el *dáimôn*? Tampoco traducirlo es sencillo. *Dáimôn* puede significar «suerte», pero también, «carácter». Tener un buen *dáimôn* requiere ese ingrediente que sólo aporta la suerte, pero también el esfuerzo por forjar un carácter virtuoso. Ser feliz no está al alcance de cualquiera, la suerte debe acompañarnos, hay que haber nacido en el lugar adecuado para poder conseguirlo. Pero también hay que ganárselo.

Aristóteles advierte desde el principio la ambigüedad intrínseca al concepto de felicidad. No hay que dejarse embaucar por él e identificar la felicidad con cualquiera de los objetivos que los humanos aspiran alcanzar en esta vida. No

todos saben en qué consiste ser feliz ni qué hay que hacer para llegar a serlo. La mayoría entiende que la felicidad está en el placer, en la riqueza, en el éxito o en el honor. El punto de partida para aclarar el concepto y no equivocarnos tiene que ser éste: partir de lo que la mayoría de la gente cree. Ésa es la parte empírica de la ética aristotélica. Antes de exponer su teoría, se pregunta: ¿qué piensa la gente? ¿Qué cree la mayoría que es la felicidad? En seguida añade que la mayoría se equivoca, pues ni el honor, ni la riqueza, ni el éxito son fines en sí mismos. Queremos el éxito, la honra, el dinero, porque pensamos que todo ello nos hará felices, pero no está claro que ésta sea la mejor manera de alcanzar nuestro fin. Aunque el dinero y el éxito ayudan, sin duda yerra quien reduce la felicidad a la posesión de honores o de riqueza. La felicidad, de nuevo, dependerá de que se realice o no «la función propia del hombre», su fin. La pregunta es ahora: ¿cuál es ese fin?, pues parece que estamos encerrados en un círculo: el hombre ha de realizar su fin, que es su bien, y éste no tiene otro nombre que el de «felicidad». Pero no sabremos en qué consiste la felicidad sin averiguar antes cuál es el fin del hombre. ¿Mero juego de palabras? ¿Llegaremos a saber cuál es el fin que de veras nos hace felices?

No nos hagamos ilusiones. Aristóteles, pese a despreciar lo general y lo abstracto, no aterriza mucho en sus definiciones. Nos dirá que ese bien o fin del hombre que reporta la felicidad consiste en algo así como actuar bien como seres humanos, llegar a ser excelentes. Dicho de otra forma, descubrir y realizar nuestra humanidad, nuestra naturaleza humana. Insiste en que el Bien, con mayúsculas, y en general no existe; los bienes son diversos: el bien, como le ocurre al ser, «se dice de muchas maneras». Cada cosa tiene su fin o su bien específico, y determinarlo es determinar la naturaleza de cada cosa. El bien del enfermo es la salud, como el bien del pobre es la riqueza. El bien del esclavo es obedecer a su amo, y el bien de la mujer, ocuparse de las tareas domésticas. Así de claro. Por encima de todos ellos hay un bien mayor y exclusivo del ser libre, es el bien del hombre libre, el único que puede dedicarse a tiempo completo a ejercer sus obligaciones cívicas, el que responde con todo su ser a la definición de animal político o de animal que razona y habla.

Para determinar algo más ese tipo de bien que responde a la función más específica del ser humano, Aristóteles, siguiendo aquí a Platón, señala tres tipos de bienes: los bienes exteriores, los del cuerpo y los del alma. Estos últimos son, en principio, los más importantes, porque son los que acercan al hombre a Dios. De ahí que la función más específica del hombre deba identificarse con «la actividad del alma». Lo cual no significa que haya que menospreciar los bienes exteriores, otra muestra del realismo aristotélico. Los bienes exteriores cuentan, y cuentan mucho, porque sin prosperidad, sin belleza, sin riqueza, incluso sin descendencia, la actividad del alma no podrá desplegarse ni se verá secundada por una serie de circunstancias exteriores que son imprescindibles. Aunque la suerte del nacimiento no lo es todo. Si la felicidad es algo que puede buscarse, quiere decir que depende de un aprendizaje. Por eso no llamamos «feliz» al buey ni al caballo, porque ninguno de ellos despliega esa actividad del alma exclusiva del hombre, ninguno de ellos aprende a ser feliz. Tampoco el niño ni el joven llegan a ser felices, porque su aprendizaje es aún escaso y la felicidad requiere «una vida entera». Actuar de acuerdo con el bien no es fácil, exige mucho esfuerzo, siempre es posible retroceder en la posesión de las virtudes.

Hemos avanzado un poco más. Aristóteles ya está en condiciones de precisar que la función propia del hombre es «la actividad del alma de acuerdo con la virtud y en una vida entera», pues si la felicidad requiere el acompañamiento de la buena fortuna y del esfuerzo, sólo al final de la vida po-

dremos afirmar que alguien ha sido de verdad feliz. Ahora bien, si el bien del hombre es «la actividad del alma de acuerdo con la virtud», lo que procede investigar, antes de entrar en el concepto de virtud, es a qué se refiere Aristóteles con «actividad del alma». ¿La función propia del hombre es una actividad del alma? ¿Por qué del alma? ¿No habíamos dicho que Aristóteles rechaza de plano el intelectualismo platónico?

No hay contradicción ninguna en la expresión «actividad del alma» y el antiidealismo aristotélico, porque para nuestro filósofo el alma y el cuerpo ya no son dos entidades separadas y opuestas como en Platón. Según Aristóteles, el alma es la *forma* del cuerpo. La actividad del alma no es exclusivamente racional, pues ésta se compone de tres partes: la vegetativa, la sensitiva y la racional. La primera nos interesa poco, ya que es la que compartimos con todos los seres vivos. Pero el alma sensitiva es importante, porque, aunque es irracional, participa también de la razón y, a menudo, lucha contra ella y trata de anularla haciendo valer más el sentimiento. Los deseos y la razón no siempre van al unísono, y eso es algo que una teoría ética no puede ignorar pues, si lo hace, acaba sin poder explicar por qué el ser humano parece conocer el bien, pero se siente más atraído por el mal y sucumbe a él. De acuerdo con esa división tripartita del alma, las virtudes pertenecerán a la parte sensitiva o a la intelectual, con lo que podremos diferenciar dos tipos de virtudes: las éticas y las dianoéticas. Lo veremos a continuación.

LA VIRTUD COMO TÉRMINO MEDIO

Antes de referirnos a la teoría de las virtudes hagamos algunas calas en la biografía de Aristóteles. Nació en Estagira (Macedonia), en el 384 a.C. Era hijo de médico, lo que parece que le predispuso desde joven a la observación científica, como también a ver en la medicina el modelo de lo que debía ser curar las almas de sus vicios, que será la tarea de la ética. Fue discípulo de Platón en la Academia de Atenas. A la muerte de Platón, le reclama el rey Filipo II de Macedonia para que sea preceptor de su hijo, el futuro Alejandro Magno, forjador del Imperio griego que absorberá las ciudades-Estado donde se habían formado las primeras democracias, especialmente Atenas. Al regresar a Atenas, Aristóteles funda su propia escuela, el Liceo, donde enseña y desarrolla el pensamiento que años más tarde es compilado y constituye el conjunto de su obra. Cuando Alejandro muere, tiene que huir de Atenas por ser macedonio y se refugia en la isla de Eubea, donde muere en el 322 a.C.

La proximidad de Aristóteles con la medicina y con la política activa explican algo de la teoría ética de las virtudes y, en especial, de la importancia dada a las virtudes propiamente «éticas», relacionadas con las costumbres o con eso que los griegos llamaban *éthos*, más que con el intelecto o con la razón. El término griego que traducimos como «virtud» es *areté*, que significa «la excelencia de una cosa o su manera de ser específica». Si cada cosa realiza una función y puede alcanzar la excelencia al hacerlo, también la acción humana tendrá su propia excelencia: «Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud».[3] Así, las virtudes humanas se traducen en una cierta forma de vivir, de relacionarse con los otros, de buscar la felicidad. Que la ética se plasme en las costumbres no implica que todas ellas sean igualmente buenas ni todas favorezcan la vida en común. Por el contrario, seleccionar unas virtudes y desechar unos vicios es una manera de distinguir las buenas costumbres, los buenos hábitos o las buenas actitudes de las que no lo son y deben corregirse.

Por eso la teoría de las virtudes como núcleo de la ética remite directamente a la educación, pues es a través de la educación como se adquieren los hábitos y las costumbres más convenientes para la vida en sociedad. La vinculación de la ética con la educación le confiere a aquélla su vertiente más práctica: uno se hace virtuoso a través de un largo aprendizaje, habituándose a actuar de un modo especial, acostumbrándose a no ser cobarde o intemperante a fuerza de intentarlo una y otra vez. Nuestro estudio, no se cansa de repetir Aristóteles en sus Éticas, «no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella)».[4]

El ser humano, que va en busca de su bien o de aquello que puede hacerle feliz, tendrá que aprender a vivir de acuerdo con la virtud. Para empezar, pues, ha de quedar claro que nadie nace siendo buena persona o virtuosa. Las virtudes se van adquiriendo a fuerza de practicarlas. «Ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre».[5] Es la primera lección que hay que aprender: la ética o las virtudes actúan sobre aquellos aspectos de la existencia humana que son modificables, pues, si no fuera así, no podría hablarse de actos voluntarios, los únicos susceptibles de ser evaluados como buenos o malos. Hay aspectos de nuestra existencia que no podemos cambiar: no podemos dejar de ser mortales ni dejar de envejecer, pero sí podemos moderar nuestro enfado, ser más generosos, ser más ecuánimes. La ética se aplica sólo a aquello que puede ser de otra manera, porque nos lo proponemos y queremos que sea así. También hay que hurtar al juicio ético las acciones realizadas por constricción o desde la ignorancia, ya que éstas no son voluntarias, no se realizan libremente. El énfasis en la acción voluntaria, tema del libro III de la *Ética a Nicómaco*,

pone de manifiesto el carácter no innato, adquirido, de las virtudes e incluso de los vicios. El mero deseo no conduce a la virtud, hace falta dirigirlo, es decir, querer aquello que es conveniente para uno mismo y para el conjunto de la sociedad.

Las palabras clave para entender el sentido de las virtudes aristotélicas son «moderación» y «medida». Por naturaleza, el ser humano tiende a hacer lo que es placentero y a evitar lo doloroso: «La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor».[6] El problema es que muchas veces lo que produce placer es malo y lo bueno va acompañado de dolor. Por eso hay que aprender a situar el placer y el dolor en su lugar como regla de nuestra vida. Por eso hace falta educación o aprendizaje para aprender a alegrarse y a entristecerse cuando es debido. Lo importante a retener aquí es que, al cambiar el sentido del placer o del dolor, no estamos equiparando la vida virtuosa a una vida sacrificada y sin alicientes. Aristóteles tiene muy claro desde el principio que el bien y la miseria o el sufrimiento son incompatibles, en ningún caso puede hacernos felices el malestar. Por eso se trata de entender adecuadamente los motivos de placer de forma que la persona acabe sintiéndose a gusto siendo buena persona aunque le cueste. Lo bueno y lo bello coinciden en el imaginario griego. La acción virtuosa es buena y, al mismo tiempo, bella (*kalós kai agathós*), porque el bien no lo sería si no acabara complaciéndonos.

Una teoría de las virtudes que no se limite a ser «pura teoría» ha de dejar claro el mensaje de que uno se hace virtuoso a través de la práctica. Los hombres se hacen justos practicando la justicia, y moderados (temperantes), practicando la moderación. Por eso, «para las virtudes, el conocimiento tiene poco o ningún peso». Con el mero filosofar no se consigue ser virtuoso. Aristóteles refuta la «falacia socrática» que defendía que la virtud es conocimiento. No, la vir-

tud no es sólo teoría, no basta conocer el bien para ser buena persona. Estamos hablando de las virtudes *éticas*, las que se asientan en el alma sensitiva, no en el alma racional. Son hábitos, maneras de ser, una práctica que modula el carácter. Para situar con mayor precisión a qué tipo de actividad humana nos referimos a propósito de la ética, Aristóteles establece una distinción entre lo que llama *poíēsis* y *praxis*. Son *poíēsis* aquellas actividades que se valoran por el producto que resulta de ellas. Así, la actividad de un escultor se aprecia por la obra que produce, sin importar cuáles sean los medios utilizados para ello ni las circunstancias personales que acompañan al autor de la escultura. No importa que un escultor se drogue para ejecutar una obra admirable. Sólo importa la obra. Por el contrario, la *praxis* es la actividad que se valora por sí misma y pone de manifiesto la manera específica de ser del sujeto que la realiza. Un acto de coraje vale por sí mismo, y del sujeto que lo lleva a cabo se dice que es valiente. La ética tiene que ver con la *praxis*, no con la *poíēsis*.

Estamos ya en condiciones de dar una primera definición de virtud: la virtud es «un modo de ser». Hemos dicho que la teoría aristotélica es teleológica; parte del supuesto de que todo en esta vida está movido por un *télos*, cumple un fin o una función. Pues bien, la virtud de cada cosa explica el especial modo de ser de la cosa; dicho de otro modo, consiste en el ejercicio correcto de su función. La virtud del ojo hace bueno al ojo y nos permite ver bien; la virtud del caballo hace bueno al caballo para correr y llevar al jinete. Análogamente, tenemos que preguntarnos por la virtud del hombre como tal, que será «el modo de ser por el cual el hombre *se hace bueno* y por el cual *realiza bien su función propia*».[7] De nuevo la cuestión es: ¿es posible concretar un poco más y no remitir la virtud únicamente a algo tan general como «la función propia» del hombre? Para precisar tendremos que apelar a la *moderación*, ya que las pasiones y las acciones

humanas pueden desviarse —dejar de ser virtuosas— por exceso o por defecto. Evitar ambos extremos y optar por el «término medio» es convertir la pasión o la acción en algo virtuoso. Desde tales premisas, Aristóteles ofrece su definición más elaborada de virtud:

> Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.[8]

Hay en esta definición muchas claves que aún tendremos que descifrar. El hombre virtuoso *selecciona*, elige una manera de ser, que consiste en el *término medio*, en la actuación moderada, guiada por la *razón* o por lo que haría el hombre *prudente*. Aunque nos estamos refiriendo a las virtudes *éticas*, pertenecientes al alma sensitiva y a la costumbre, éstas no permanecen desvinculadas de la actividad racional, que es la que aporta el criterio del *término medio*. Un criterio, por otra parte, que sólo se ejemplifica en la persona del hombre *prudente*. En el próximo apartado se verá mejor qué significa todo esto.

Pero ¿de qué virtudes habla Aristóteles? ¿Qué cualidades debe desarrollar el individuo para ser excelente o ser una buena persona? Aristóteles ama lo concreto y lo singular. No puede quedarse en una apreciación general de la virtud como término medio entre dos extremos. En la *Ética a Eudemo* nos ofrece una lista bastante amplia de las virtudes que contempla como más importantes.[9] En la *Ética a Nicómaco* se refiere a ellas de un modo menos sistemático y menciona, a modo de ejemplo, virtudes como las siguientes:

- El *valor*: término medio entre el miedo y la audacia.
- La *liberalidad*: término medio entre la prodigalidad y la tacañería.

- La *magnanimidad*: término medio entre el honor y el deshonor.
- La *indignación*: término medio entre la envidia y la malignidad.

En cualquier situación, el hombre virtuoso evita los extremos. Evita ser cobarde o temerario ante el peligro; evita ser tacaño o excesivamente espléndido en el manejo del dinero; desea los honores debidos, pero no deja de tener pretensiones, pues es ambicioso en la medida adecuada (magnánimo); no es envidioso ni desea el mal a nadie, pero sabe indignarse cuando la situación lo exige. En sí mismas, las pasiones no son buenas ni malas, salvo cuando en ellas hay exceso o defecto:

> Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica precisamente la virtud.[10]

Aunque no todas las pasiones o acciones son susceptibles de ser virtuosas o viciosas. Algunas son intrínsecamente malas y no admiten término medio. Por ejemplo, entre las pasiones, «la malignidad, la desvergüenza, la envidia» o, entre las acciones, «el adulterio, el robo y el homicidio».[11] Sea como sea, encontrar ese término medio característico de la vida virtuosa no es sencillo, entre otras cosas porque no hay criterios generales, no hay fórmulas, para determinar el término medio de cada caso. El único criterio es la moderación, la medida, el no pasarse por exceso ni quedarse corto por defecto. Por eso hay que subrayar la importancia del aprendizaje y de la experiencia. Saber, por ejemplo, cuál es la medida adecuada de la ira es algo que se aprende a base de intentarlo, con la práctica del ensayo y el error. No se puede determinar sólo desde el cálculo racional. Cada individuo es distinto y cada situación demanda su propio término medio. A veces puede ser mejor inclinarse hacia el exceso, y otras, hacia el defecto. Lo que es un acto de valentía en una situación puede no serlo en otra. Lo que es generosidad para el que tiene poco que dar es tacañería para el que tiene mucho. Por eso, porque las situaciones son distintas y variables, la adquisición de la virtud es una tarea larga, un cometido que ocupa la vida entera.

De esta forma, la excelencia o la perfección moral tal como la entiende Aristóteles no es otra cosa que la perfección teleológica: ser virtuoso es lograr el *télos* propio de la manera de ser humana. El vicioso desperdicia las potencialidades humanas y desvía su existencia hacia un fin que no le corresponde, que no es propio de la esencia o naturaleza humana.

EL HOMBRE PRUDENTE

Junto a las virtudes éticas están las dianoéticas o intelectuales, que son dos: la sabiduría (*sophía*) y la prudencia (*phrónēsis*). La primera es la virtud más excelsa, la actividad contemplativa, que asimila al hombre a los dioses, razón por la cual Aristóteles la considera una virtud bastante inútil, dado que el ser humano es social por naturaleza y su fin está en la acción, no en la contemplación. La contemplación o la *theoría* fue desarrollada especialmente por los primeros filósofos, como Tales o Anaximandro, que fueron de todo menos prácticos, como explica con sorna Diógenes Laercio a propósito de Tales, que cayó en un pozo por extasiarse mi-

rando al cielo. Lo que, por otro lado, es absolutamente útil y esencial para la ética es la virtud de la prudencia.

La definición que en la *Ética a Nicómaco* se da de la virtud de la prudencia se parece mucho a la definición de virtud en general y contiene las mismas indeterminaciones que acabamos de ver. La prudencia se define como «una disposición práctica acompañada de la regla verdadera respecto a lo que es bueno y malo para el hombre».[12] Efectivamente, la virtud es: a) una *disposición*, esto es, una tendencia a actuar; b) *de acuerdo con la regla* de lo bueno y lo malo, es decir, de acuerdo con el criterio del famoso término medio que toda persona debe saber encontrar. Por eso, la prudencia es una virtud intelectual, porque refiere a la regla que guía la conducta y conforma las actitudes a fin de que no se desvíen en ningún caso de la justa medida. Me he referido ya al entorno médico que influye en el pensamiento aristotélico. En la literatura hipocrática, *phroneîn* significa pensar «sanamente», no patológicamente. Se entiende por «sano» lo normal, lo no extraño. Normalidad a la que se llega a través de la moderación, una doctrina muy presente en los preceptos de los Siete Sabios, en máximas como éstas: «La medida es lo mejor», «Domina el placer», «De nada demasiado», «Conócete a ti mismo», «Conoce el momento oportuno», «Estima la prudencia».

Escoger lo oportuno en cada caso, lo más prudente, no consiste en aplicar una teoría ya conocida de antemano ni una regla universal que valga para todos los casos parecidos. Lo interesante de la prudencia es que en ella está la regla, pero esa regla no es ni formulable ni generalizable. Es prudente realizar algunas acciones que nunca querríamos por sí mismas. Por ejemplo, puede ser prudente obedecer al tirano de buen grado, tirar por la borda las riquezas en caso de naufragio, o decidir, como hizo el propio Aristóteles, huir de Atenas para no ser acusado de idolatría y dar a los atenienses la oportunidad de cometer un nuevo crimen contra la filosofía (como habían hecho anteriormente con Sócrates condenándolo a muerte). ¿Quiere decir esto que Sócrates fue menos prudente que Aristóteles? Seguramente Aristóteles diría que el curso de los acontecimientos acaba determinando cuáles han sido las acciones prudentes, actos que no dependen sólo del carácter de quien los ejecuta sino de otras circunstancias ajenas al sujeto. Nos encontramos de nuevo con la importancia que para los griegos tiene la buena fortuna. Pericles es, para Aristóteles, el ejemplo paradigmático de hombre prudente: práctico, hombre de acción, exitoso, el gran artífice de la democracia y de la plenitud atenienses. La indeterminación del criterio de la prudencia pone de manifiesto una vez más que lo abstracto no sirve, que no hay un bien o mal absolutos: lo que hoy es bueno, puede dejar de serlo mañana; lo que en unas circunstancias fue útil, no lo será en otras. El bien se dice de muchas maneras y se puede ser prudente de muchas maneras. Lo dijo antes Píndaro: «La virtud consistirá en hacer lo que conviene en el instante presente» (en reconocer el *kairós*).

Pierre Aubenque, autor de la mejor interpretación del concepto de prudencia en Aristóteles,[13] señala con mucho acierto la conexión de dicha virtud con la concepción aristotélica de la física y de la contingencia humana en un mundo finalmente regido por el azar, esto es, por causas que la razón ignora y no es capaz de conocer. Si bien en el mundo supralunar, habitado por los dioses, todo es conocido, todo está ordenado, no existe el peligro ni es necesaria la virtud, en el mundo sublunar, habitado por los hombres, todo es contingente y precario. Por eso hay que ser prudente. Hay que ser prudente porque no sabemos con seguridad cuáles son los mejores medios para alcanzar nuestro fin o la opción elegida. Ser prudente implica deliberar, ponderar, contrastar opiniones, ya que no hay ciencia del término medio. De esta

forma, la virtud de la prudencia es una pieza fundamental de esa democracia que se está inventando en Atenas. Una institución fundamental de la democracia es la *boulé*, el Consejo de los Quinientos, cuya función es deliberar antes de decidir. Platón, Aristóteles, y muchos pensadores posteriores a ellos, no creían que la democracia fuera el régimen ideal. A su juicio, la democracia es una forma de gobierno mediocre que refleja nuestra mediocridad. El ideal es el rey filósofo augurado por Platón, el que no necesita opinar porque está en posesión de la *epistéme*, el saber de lo que hay que hacer para gobernar bien. El problema es que ese rey sabio no existe, por ello sólo nos queda confiar en la experiencia, la buena voluntad y las fuerzas de los seres imperfectos que somos.

Los intérpretes de Aristóteles han tendido a ver en su teoría de las virtudes una mentalidad conservadora, de aceptación del *statu quo* y de identificación de las distintas virtudes con lo que la sociedad establece como normal. Sin duda, hay indicios sobrados en la obra del filósofo para llegar a esa conclusión, incluso la centralidad de la prudencia invita a suscribir dicha tesis. Alasdair MacIntyre se refiere a las virtudes aristotélicas como las *manners* propias del *gentleman*, un tipo de persona que está por encima del común de los mortales y sabe que puede permitirse ser de una manera que al resto de personas les está vedada. De hecho, no hay ningún filósofo que se sustraiga a ese defecto de un pensamiento pretendidamente universal (aunque ése no sea el caso de Aristóteles, cuya ética no es en absoluto universalista), pero fiel reflejo del sentir de su época. Las virtudes de Aristóteles son las aceptadas en la sociedad griega del siglo IV a.C., como las de los filósofos medievales son cristianas y las de los modernos son puritanas. Donde se ve con mayor plasticidad qué tipo de modelo propone Aristóteles es en la virtud de la magnanimidad, la grandeza de alma, una virtud que el

virtuoso (valga la redundancia) no debe rehuir: consiste en el orgullo de saberse virtuoso y superior a los que no lo son, lo que imprime en la personalidad no sólo una manera espiritual sino conductual de ser y presentarse ante los demás.

Sin dejar de calificar de conservadora y realista la ética aristotélica, es posible también ver en ella un atisbo de pensamiento trágico que pone de manifiesto la escisión intrínseca a la razón humana y la indeterminación radical que la constituye. Es la interpretación de Aubenque, para quien Aristóteles no es portavoz de un «racionalismo triunfante», sino más bien de un «intelectualismo de los límites». La prudencia no tiene mucho que ver con lo que hoy entendemos por este término, la precaución y la cautela. La prudencia es, por encima de todo, un saber *humano*, y es un saber moral precisamente porque el saber humano es limitado. Aubenque señala que, con la *phrónēsis* se apela a un «pensamiento humano» que resume «la antigua sabiduría griega de los límites». Es un pensamiento trágico porque «exalta al hombre sin divinizarlo; lo pone en el centro de su ética, a sabiendas de que la ética no es lo más alto, que Dios está por encima de las categorías éticas, o más bien que la ética se constituye en la distancia que separa al hombre de Dios».[14] Pocos filósofos después de Aristóteles sabrán mantener la ética en esa situación fronteriza, entre la tierra y el cielo, que es la que le corresponde.

Por todo lo dicho, la otra virtud intelectual, la sabiduría teórica o la vida contemplativa, le merece a Aristóteles un juicio ambivalente. Desde el punto de vista teórico, debiera ser la máxima aspiración del ser humano, pero es una aspiración al mismo tiempo excesiva. El saber práctico del prudente no proviene del *theōrein*, la única actividad que puede ser autosuficiente y ejercerse en solitario. No es un saber teórico porque, por excelsa que sea la teoría, es una actividad que no está referida a la práctica o a la acción política,

la más propiamente humana. La teoría, la contemplación, es la manera de ser propia de los dioses, no la de los humanos, aunque seguramente haya que decir que es la vida contemplativa la que proporciona la felicidad perfecta. Por eso, los dioses siempre serán más felices que el más sabio de los hombres, porque su vida es tranquila, inmune a las turbulencias y a los conflictos que invaden la vida de los humanos.

LA JUSTICIA Y LA AMISTAD

Desde esa ansia de felicidad jamás conseguida que nos constituye se entiende la necesidad humana de tener amigos. Los dioses sólo se contemplan a sí mismos, mientras que los humanos, para contemplarse o conocerse, necesitan a los demás hombres; tienen que hacerlo a través del espejo del amigo. La amistad tiene una gran importancia en la ética de Aristóteles, que se explica, sin duda, por el sentimiento de solidaridad que unía a los ciudadanos que constituían la *pólis* y que pretendía extender a la comunidad política los lazos familiares y afectivos más propios de la vida privada. Tan importante es la amistad que, en la *Ética a Nicómaco*, se le dedican al tema dos libros enteros, más espacio que a ninguna de las virtudes. La amistad «es una virtud o algo acompañado de virtud» y guarda una cierta relación con la justicia, dado que ambas son imprescindibles o consustanciales a la comunidad política. Se afirma, incluso, que la amistad «puede ser más necesaria que la justicia», ya que «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia».[15]

Refirámonos primero a la justicia que, en las *Éticas*, es tratada como la última (no la menos importante) de las virtudes éticas. La justicia busca una cierta igualdad, la misma que persigue la ley. Es la expresión legal de los mandamientos divinos. El nombre griego para la justicia es *diké*, la virgen que poseía la justicia divina, las leyes eternas de Zeus que, mejor o peor, se reflejan en las *nómoi* humanas. En capítulos anteriores hemos contrastado el sentido homérico del *éthos* con la ética que adviene con la democracia. Con ella se pasa del valor supremo que tuvo la nobleza al valor más democrático de la justicia que considera a todos los ciudadanos iguales bajo la ley. También con la democracia, la justicia se seculariza, pierde la relación con la divinidad y pasa a expresar lo conveniente para los humanos a través del derecho y de las decisiones de los jueces que interpretan la ley. Aun así, Aristóteles no acepta el convencionalismo del *nómos* que defendieron los sofistas. En su caso, no desaparece la tensión entre una justicia legal y una justicia verdadera pero imposible en las comunidades humanas.

Las formas de la justicia son dos: la justicia distributiva, que reparte los bienes entre los ciudadanos, y la justicia correctiva, que corrige el daño infligido. Ambas justicias se rigen por el criterio de la proporcionalidad, que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde o lo que merece y en reparar las injusticias derivadas de comportamientos perjudiciales como el fraude o el robo. Acogerse al criterio de la proporcionalidad supone un paso adelante con respecto al significado anterior de justicia. Ya no vale la reciprocidad de los pitagóricos con la fórmula más primaria del «ojo por ojo y diente por diente».

Una vez hechas las aclaraciones y distinciones referidas a la virtud de la justicia, Aristóteles se refiere a un concepto que de nuevo pone de relieve su mentalidad práctica y concreta. Se trata de la *epikéia* (traducida por «equidad»), que consiste en una especie de «excepción» a la justicia. El tema es importante porque guarda una estrecha relación con la indeterminación atribuida a todas las virtudes (el término medio no está fijado de una vez por todas), y, en especial, a la prudencia. En realidad, lo justo y lo equitativo son lo mis-

mo —dice Aristóteles—, pero lo equitativo es mejor, aunque es difícil aceptarlo, porque lo equitativo consiste en «una corrección de la justicia legal». Es necesario incluir esa corrección porque el problema de la ley es que es universal, se legisla para todos, cuando los casos particulares en ocasiones exigen ser vistos como casos excepcionales que reclaman una suspensión de la ley o una interpretación distinta de la habitual. En tales casos, la excepción es más justa que la aplicación estricta y rigurosa de la letra de la ley. No es que la legislación esté mal, es que la realidad es compleja y no se ajusta a la uniformidad que la legislación supone. «Por eso, lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto».[16]

Siempre pensando en la realidad social o política del ser humano, se entiende que la amistad y la justicia responden a la comunidad de intereses que une a los ciudadanos, si bien los tipos de justicia dependen de los regímenes constitucionales que rijan en cada caso. En las monarquías predomina la relación entre el superior y el inferior, y en las tiranías no caben ni la amistad ni la justicia porque la relación es la que existe entre el amo y el esclavo. En la democracia, en cambio, puede haber amistad, una amistad basada en el interés común. Aun así, la amistad que florece en las democracias no es la amistad auténtica, sino una amistad «útil», alejada de la verdadera amistad que es la «virtuosa», la amistad primera, auténtica *philía*, que está motivada por el bien moral. La amistad virtuosa es la única duradera y que no envilece a quien la practica. ¿Es una virtud? No exactamente. Es más bien un complemento de la vida virtuosa que hace que la excelencia busque la excelencia. Dado que el amigo es imprescindible para el conocimiento de uno mismo, la amistad sólo puede darse entre iguales. Entre el amo y el esclavo es imposible la relación de amistad, sólo se concibe entre ellos

una amistad de utilidad porque se necesitan mutuamente. Muy distinta es la «amistad primera», que es el amor del bien, no del Bien con mayúscula, como pensó Platón, sino el bien encarnado en la persona que actúa de acuerdo con la virtud. Como después dirá Pascal, no amamos a las personas, sino sus cualidades. Tan estrecha es la vinculación de la amistad con el autoconocimiento que Aristóteles piensa que el fundamento ontológico de la amistad no es otro que el amor por uno mismo, por lo mejor de uno mismo que se refleja en el amigo.

Es lo que explica que el hombre bueno no sea autárquico o autosuficiente, sino que necesite tener amigos. Los necesita porque se complace en la virtud que puede contemplar en el otro mejor que en uno mismo. También la amistad distingue a los hombres de los dioses ya que éstos se bastan a sí mismos, no necesitan amigos. Los humanos tienen necesidad de los amigos porque la conciencia es imperfecta y sólo se reconoce a sí misma en el otro.

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

Ha quedado suficientemente repetido que la ética es para Aristóteles un saber eminentemente práctico, cuyo objetivo no es conocer la virtud, sino tenerla y practicarla. Esa idea casi obsesiva es la que le lleva a distanciarse de Platón, según expresa el célebre proverbio que se encuentra en una biografía de Aristóteles: *Amicus Plato, sed magis amica veritas* («Platón es amigo, pero lo es más la verdad»). Así, ni la idea del Bien ni la felicidad en abstracto sirven como guía para la ética; ésta debe partir de lo particular concreto y elevarse después, en todo caso, a los principios. No es el qué sino el cómo alcanzarlo lo que debe preocuparnos. No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios: «Ni el médico delibera

sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin, sino que, establecido el fin, considerarán el modo y los medios para alcanzarlo».[17] Lo que importa es la acción, no la especulación.

En estas apreciaciones hay que ver no tanto un desprecio de los razonamientos como la convicción de que la pasión no cede ante los argumentos, sino ante la fuerza de las leyes. Debemos tener en cuenta, asimismo, que las virtudes son hábitos acompañados de sentimientos, no sólo cálculo racional, porque sólo así se explica que se reflejen en la práctica de quienes las poseen. Ya hemos dicho que Aristóteles deshace la célebre falacia socrática según la cual basta conocer la virtud para ser bueno. No es así. Existe la *akrasía*, traducida por «incontinencia» y que consiste en actuar en contra del recto juicio que uno, sin embargo, tiene. El ácrata o incontinente prescinde de los principios, le puede más el placer que espera disfrutar de una acción que el conocimiento de que esa acción debería ser evitada porque no le conviene. La incontinencia ha sido tratada después por el cristianismo como debilidad de la voluntad, y por otros filósofos que han visto en ella una muestra clara de la impotencia de la razón para guiar por sí sola la conducta, como es el caso de Spinoza. Aristóteles lo expresa de forma inmejorable: «El incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas».[18] Así es de contradictorio el ser humano. Así se explican la corrupción, el fraude y el abuso.

Precisamente porque eso ocurre, el propósito de la ética aparece en entredicho en el último libro de la *Ética a Nicómaco*, el libro X, que su autor dedica a analizar el paso inevitable que hay que dar de la ética a la política, ya que la política es, en definitiva, el fin último de la acción humana, dada la condición política y social de los humanos. Aristóteles empieza hablando del placer, un tema reiterativo en una ética que pone como fin de la vida humana la felicidad, pero que no puede identificar sin más la felicidad con cualquier placer. No sólo el placer, por definición, no puede ser malo, sino que lo que mueve a actuar es el deseo de conseguir algo placentero. Descartada, por otra parte, esa «felicidad perfecta», privativa de los dioses y de la actividad contemplativa, porque no es humana, habrá que volver a las otras virtudes, como la justicia, la valentía, la prudencia, etcétera, que son las que necesitamos cada día.

Ahora bien, una vez discutidas todas las cuestiones relativas a la virtud, el filósofo cae en la cuenta de que la tarea no está terminada, pues «el fin no radica en contemplar y conocer todas las cosas sino más bien en realizarlas». Los razonamientos no bastan para hacernos buenos. Es necesaria la educación y son necesarias las leyes, «porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad».[19] No sólo eso, sino que los mandatos legales tienen más fuerza obligatoria que las órdenes del padre. Hay que aprender de Esparta, añade Aristóteles, siempre dispuesto a comparar las formas políticas de los distintos Estados, pues es la única ciudad que se ha preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos.

Además de la educación, es central la figura del legislador o del político. ¿Cómo se enseña a ser político y quién debe hacerlo? Es una pregunta interesante que nadie ha sido capaz de resolver nunca de manera satisfactoria, como, por otra parte, pasa con la mayoría de las preguntas filosóficas. Aristóteles desprecia la suficiencia del sofista que se cree apto para enseñar política cuando lo que hace es confundirla con la retórica. El conocimiento de las leyes y las constituciones será una ayuda para aprender a gobernar, pero no servirá de mucho si no se poseen de antemano los hábitos

necesarios para formarse un buen juicio. Todo son dudas, y desde ellas Aristóteles vislumbra la necesidad de ponerse a elaborar lo que hoy llamaríamos una «ciencia de la política», que empiece por recopilar las constituciones existentes para compararlas y valorarlas. Y finaliza diciendo: «Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto».[20] La ética, dicho de otra forma, lleva directamente a la política y debe realizarse en ella.

4

LA ÉTICA HELENÍSTICA. ¿CÓMO HAY QUE VIVIR?

A partir de la enseñanza de Platón y, en mayor medida, de la influencia y el atractivo que tiene la figura de Sócrates, aparecen en Grecia una serie de tendencias filosóficas que suelen encuadrarse bajo el nombre de filosofías o escuelas helenísticas. Las crean personajes que, de un modo u otro, se desmarcan del modelo sistemático y académico llevado a cabo por Platón y Aristóteles y eligen otras formas de hacer filosofía. Aunque la mayoría de ellos no dejan de tener un pensamiento específico sobre la física, la lógica y demás ramas de la filosofía, el objetivo al que se dirigen es proponer una especial manera de vivir y de buscar la felicidad. Es por ello que la mayoría de tales escuelas (los escépticos son una excepción) no se limita a ofrecer una teoría específica sobre el mundo o sobre el conocimiento sin más, sino que lo hace en la medida en que la teoría sirve de base a la propuesta de una forma de vida, o sea, de una ética.

En el siglo IV a. C., que es cuando el helenismo toma cuerpo, la democracia ateniense se está desmoronando: la ciudad-Estado en la que se fundaba la invención de la democracia está cediendo ante el surgimiento de Estados de dimensiones mayores, en los cuales se establecerá cierta distancia entre el gobernante y el gobernado, que no tiene nada que ver con la comunidad de intereses que existía en el núcleo de la *pólis*. Empieza a palparse la antítesis entre el individuo y el Estado, que será uno de los problemas a los que deba enfrentarse la

reflexión moral y política. Cunden la desilusión y el desaliento, y la felicidad pasa a ser un asunto privado. Ya no se piensa en las virtudes propicias para una vida justa en común. Por el contrario, asoma un individualismo que se convertirá en la señal característica del pensamiento occidental hasta hoy. De ahí que uno de los rasgos más notables de las éticas helenistas sea la desvinculación de la vida política, un alejamiento que, en algunos casos, significa puro desprecio por el poder político y lo que representa, a favor de una propuesta de vida que puede ir desde la indiferencia e incluso el desdén por lo público hasta la oposición a cualquier forma de convención o normatividad. Los cínicos son el mejor ejemplo de tal actitud. En otros casos, como el de los epicúreos o los estoicos, la separación es más proclamada que vivida, pues se trata de filósofos que, de hecho, viven cerca de la política o incluso participan activamente en ella. Aun así, el contexto en el que se concibe a sí mismo el ser humano ya no es la comunidad política ejemplificada en la ciudad-Estado, sino la comunidad de los humanos. Los filósofos helenistas son los primeros cosmopolitas.

Por lo que hace al contenido ético de sus doctrinas, no hay variación en cuanto al cometido fundamental de la ética, que es la vida feliz. Uno de los problemas a resolver seguirá siendo, en consecuencia, el mismo que ya lo fue para los sofistas, Sócrates y Aristóteles: cómo hacer compatible la felicidad con la virtud o la vida buena. Es una cuestión que se ha visto persistentemente en algunos de los diálogos platónicos, donde a duras penas se encuentran argumentos para refutar el hecho de que el más feliz es el tirano, pese a que es quien comete mayores injusticias. La pregunta acerca de si es mejor sufrir una injusticia que cometerla es recogida por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* para acabar diciendo que ni una cosa ni la otra son buenas, pues lo mejor es no cometer injusticias ni sufrirlas. El mismo Aristóteles dedica varias páginas de sus

Éticas a combatir las teorías hedonistas que identifican, a su juicio demasiado alegremente, la felicidad con el placer dando a entender que todo placer es bueno. A pesar de ello, Aristóteles se resiste a borrar el placer del discurso sobre las virtudes. Resuelve el problema afirmando que el virtuoso siente placer siendo como es. Una salida no demasiado distinta de la que ofrecen los epicúreos e incluso los cínicos.

Un último aspecto común a las escuelas o corrientes helenísticas es la afirmación de la independencia del sabio, de la autosuficiencia como manera de ser feliz y, a la vez, buena persona. Cada una de las filosofías propondrá modelos de vida distintos, pero las razones para hacerlo convergen en una sola que no es distinta de la razón que origina el pensamiento ético griego: el objetivo del individuo es ser feliz oponiéndose a un mundo que parece empeñado en encontrar la felicidad de la manera inadecuada.

CIRENAICOS Y CÍNICOS

Aristipo de Cirene (435 a.C.-356 a.C.) da nombre al grupo de filósofos denominados «cirenaicos». Fue discípulo de Sócrates pero, a diferencia de éste, recibía un estipendio por sus enseñanzas, lo que le mereció la reprobación de su maestro y de Platón. Se enorgullecía de su independencia y libertad. Al preguntarle alguien qué había obtenido de la filosofía, contestó tajante: «El poder conversar con todos sin miedo». Tanto de Aristipo como de sus coetáneos no quedan sino fragmentos de sus escritos, recogidos la mayoría de ellos en las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio. A propósito de la doctrina de Aristipo, dice Laercio que en el centro situaba el placer y el dolor, ya que todos los animales apetecen el primero y rechazan el segundo. La vida feliz no es otra cosa que «un agregado de placeres particula-

res», por eso el placer o el deleite debe ser tenido por último fin. Nada es apetecible por sí mismo —riquezas, honores—, sino por el deleite que procura. Platón se refiere a las teorías del placer de los cirenaicos en el *Filebo* para refutarlas poniendo de manifiesto que la vida de placer es viciosa si no va acompañada de sabiduría. Entre las cosas buenas se encuentra el placer, ciertamente, pero en el último lugar de la jerarquía, después de la medida, la belleza, la inteligencia y la verdad. Para que se entienda mejor, Platón rubrica su tesis jugando con las sílabas finales de los cirenaicos Arist*ipo* y Espeus*ipo* (recordemos que, en griego, *ippoi* significa «caballo») y, para refutarlos, sentencia: «Aun cuando todos los bueyes y los caballos del mundo digan lo contrario [...] el placer está en el quinto lugar de los valores».

Más rompedores con lo establecido, y también más cercanos a experiencias contraculturales propias de algunas manifestaciones actuales, son los cínicos que, a pesar de considerarse a sí mismos mentores de una cierta forma de moralidad, han acabado dando nombre a un adjetivo —cínico— contrario a toda connotación de ejemplaridad moral. El fundador de esta corriente es Antístenes (444 a. C.-365 a. C.), discípulo y seguidor de Sócrates, a quien admiraba profundamente, desplazándose cada día a Atenas desde El Pireo, donde vivía para oir al maestro. Decía que lo mejor que podía ocurrir a los hombres era «morir felices» y que la felicidad no requería otra cosa que «la fortaleza de un Sócrates». Pensaba que era posible adquirir la virtud por uno mismo y que el sabio debe bastarse a sí mismo. Enseñó en un gimnasio llamado Cinosargo, de donde algunos dicen que procede el término «cínico», aunque lo más aceptado es que deriva de la palabra *kinos* («perro»), en alusión a la franqueza, desinhibición y desvergüenza de tales animales, actitudes que hicieron suyas los cínicos y, muy especialmente, el más conocido de todos ellos, Diógenes.

A Diógenes de Sínope (*c.* 412 a. C.-*c.* 324 a. C.) se le conoce como «Diógenes el cínico», pues ha venido a ser el prototipo del personaje en cuestión. Diógenes Laercio cuenta que fue hijo de banquero y que tuvo que huir de su tierra por haber falsificado la moneda. De esta forma ponía de manifiesto su desprecio por la riqueza material, así como el rechazo que le producía la sabiduría convencional, a favor de un «cinismo» que, a su juicio, era la única forma aceptable de vida. Se formó en tales ideas con Antístenes y luego las puso en práctica de un modo escandaloso, convirtiendo al cinismo en un movimiento radicalmente crítico o, como diríamos hoy, antisistema.

El cinismo de Diógenes tomaba como modelo de moral la vida natural, entendiendo por tal la practicada por los animales, una vida que, a su juicio, la sociedad griega se había ido encargando de pervertir con comportamientos y convenciones artificiales. Proponía, en consecuencia, una vuelta a la naturaleza, que sólo era posible alcanzar a través de una dura disciplina (*áskēsis*) que hiciera del individuo un ser absolutamente libre y autosuficiente. Son muchas las anécdotas que retratan a Diógenes como un anarquista insolente, que no reconoce jerarquías ni leyes, estima a los esclavos y considera que el sabio no es nadie superior, sino un ciudadano más del mundo. Al sabio debería gobernarle no la convención, sino la razón que coincide con lo «natural». Es libre el que se comporta de acuerdo con lo que el cuerpo le pide en cada instante sin atender a normas ni códigos de buena educación. Deambulaba con un báculo y un zurrón donde llevaba todas sus pertenencias. Como se le hacía difícil encontrar una habitación donde vivir, optó por refugiarse en una cuba. Laercio le dedica varias páginas en las que se suceden anécdotas y citas profusamente recogidas después en los libros que relatan la vida del cínico por antonomasia. Por ejemplo, al volver Diógenes de los juegos olímpicos, alguien

le preguntó si había visto a mucha gente, y contestó: «Gente, mucha; hombres, pocos». Cuando se le acercó Alejandro y le dijo: «Pídeme lo que quieras», él le espetó: «Que no me hagas sombra». En otra ocasión en que Alejandro se le presentó con estas palabras: «Yo soy Alejandro, aquel gran rey», le respondió: «Y yo Diógenes, el can». Y al preguntarle qué hacía para que le llamaran «can», dijo: «Halago a los que dan, ladro a los que no dan, y a los malos los muerdo». Al ver a unos diputados que llevaban preso a un ladrón que había robado una taza, comentó: «Los ladrones grandes llevan al pequeño».[1]

Pero de todos los cínicos quizá el más influyente en su tiempo fue Crates, tanto por él mismo como por su mujer, Hiparquía, una de las escasas filósofas conocidas de la antigüedad griega. Crates reafirmó los principios ascéticos de sus antecesores diciendo que la filosofía era algo tan simple como «una medida de habas y la ausencia de preocupaciones.»[2] Escribió mucho y se casó con Hiparquía que, cautivada y seducida por los discursos de Crates, no dudó en desafiar a la sociedad griega e irse con él entregándose a la filosofía en lugar de quedarse en casa dedicada a las funciones propias de su sexo.

LOS ESTOICOS

El pensamiento estoico ocupa un largo período de tiempo, desde el siglo IV a.C. hasta el siglo II d.C. No puede decirse que el estoicismo sea exactamente una escuela, sino más bien la doctrina de un conjunto de filósofos que comparte unas concepciones básicas y comunes sobre el conocimiento, la naturaleza de las cosas y la ética. A partir de ahí, la diversidad entre los distintos estoicos es notable. Tanto en la filosofía estoica como en la de Epicuro es destacable que, más allá

del sistema que construyen, se acercan a preocupaciones, como la muerte o la vulnerabilidad del ser humano, poco tratadas directamente por el resto de filósofos antiguos o modernos. No deja de ser extraño que estos problemas, los más misteriosos e irresolubles de la existencia humana, hayan sido tan escasamente considerados por la filosofía y, en concreto, por la moral que pretende ser una orientación para la vida. Es difícil encontrar una corriente filosófica cuyo objeto de reflexión sea la muerte, la vejez, la enfermedad o el sufrimiento. Sólo los estoicos y quienes los siguen abordan directamente esas cuestiones. Efectivamente, los estoicos hablan de todo ello y se afanan también en borrar las diferencias entre esclavos y libres, griegos y bárbaros, ampliando la idea de ciudadanía y extendiéndola a los habitantes del cosmos.

El primer estoico conocido, y también el más influyente, es Zenón, que nació en Citio, una ciudad griega de Chipre, hacia el 336 a.C. En torno al año 300 fundó una escuela en Atenas, la *Stoa Poikilé* («Pórtico de las Pinturas»), donde empezó a estructurar su filosofía, que luego consolidaron sus discípulos Crisipo y Cleantes. De Zenón dice Diógenes Laercio que era callado, muy paciente y muy frugal. Parece que, como hicieron otros estoicos, murió quitándose él mismo la vida. Un poeta cómico, Filemón, en el drama titulado *Los filósofos*, lo retrata así:

> Pan e higos secos come, y agua bebe;
> una filosofía nueva enseña;
> enseña a tener hambre,
> y para ello discípulos recoge.

Desde el principio, los estoicos quisieron dotar a la filosofía de un sentido eminentemente práctico, rasgo que se acentúa aún más en el estoicismo romano. Más que elaborar una teoría sobre la existencia humana y sus fines, la función de

la filosofía es ayudar a vivir lo mejor posible teniendo en cuenta las debilidades humanas. En la época de los primeros estoicos, Atenas ha dejado de ser el centro político del mundo griego, lo que no impide que tanto los estoicos griegos como después los romanos mantengan una relación estrecha con el poder político.

Que la teoría tenga para los estoicos un valor secundario no significa que no quieran dotar a la ética de una base sólida que proporcionan tanto la lógica como la física. El sistema que proponen es mucho más elaborado y completo que el de los filósofos de las demás escuelas helenísticas. Zenón parte de la idea de un cosmos regido por un *lógos* o una ley natural. A esa ley está vinculado también el hombre, al que se define como un animal que tiene *lógos* —razón y lenguaje—, lo que le convierte en miembro de la comunidad de seres racionales. El conocimiento es fundamental para la ética, pues el virtuoso es el sabio que es capaz de conocer cabalmente la realidad, sin falsas ideas, y utilizar su saber para vivir con tranquilidad, sin que le perturben miedos y conflictos sin fundamento. La virtud o la vida moral se apoyan en el conocimiento de lo que es, de la naturaleza de las cosas, conocimiento que tiene su origen en percepciones singulares a partir de las cuales la mente infiere conceptos generales. La base de la ética es la lógica, a saber, el mecanismo por el cual se realizan esas inferencias de lo individual a lo general.

La concepción del mundo, según los estoicos, es la de un cosmos en el que se integran todos los seres del universo. Existe un Dios que es una fuerza que lo penetra todo, es la causa de todo, él mismo es la ley de la naturaleza que rige también la conducta humana. La filosofía estoica es determinista, cree en una providencia que determina lo que ocurre y gobierna el mundo. La función del conocimiento es adentrarse en esa ley o *lógos* que lo dirige todo, penetrar en la razón de ser del cosmos y llegar a descifrarla lo máximo

posible. La libertad tal como la entendemos vulgarmente no existe, pues uno es más libre a medida que va descubriendo las causas de todo lo que sucede. La libertad entendida como autosuficiencia es el objetivo humano a conseguir, pero consiste en conocer los propios límites, distinguir entre lo que depende de nosotros y lo que depende de otras causas que no dominamos. La creencia en la inmortalidad del alma carece de fundamento, pues la muerte individual no es otra cosa que la reintegración del individuo en la materia que es el todo. Esa desaparición de lo particular forma parte del orden natural o del plan divino, que es inevitable. Todos los males y catástrofes que no pueden ser gobernados ni impedidos por los humanos no son sino una manifestación de la necesidad de todo el sistema.

A partir de estas premisas lógicas y físicas, el sabio es aquel que acepta voluntariamente lo que hay y se aviene a cooperar con las leyes cósmicas. La ética consiste en la capacidad de ordenar la propia conducta y salvarse uno mismo en medio del caos en el que inevitablemente se encuentra. ¿Cómo conseguir la salvación? Comprendiendo que uno no es más que la partícula de un cosmos y aceptando la ley natural que lo gobierna. «Vivir en conformidad con la naturaleza» es el lema fundamental de los estoicos. Para poder vivir en consonancia con la naturaleza hay que distinguir entre lo que es «indiferente» (*adiaphoron*) y lo «valioso». Esto último es lo que se sigue de la naturaleza y, por lo mismo, lo razonable, pues es lo único que lleva a la conservación de uno mismo y a la felicidad. Las cosas indiferentes pueden serlo de dos tipos: las que son contrarias a la naturaleza (por ejemplo, querer la inmortalidad) y las que son irrelevantes (la salud, la riqueza, el dolor). Aunque todos los estoicos se refieren a la existencia de cosas indiferentes, no hay unanimidad entre ellos a la hora de precisar cuáles son las cosas irrelevantes.

El concepto de virtud se mantiene, pero ya no es exactamente el mismo de Aristóteles. Los estoicos se centran en la virtud de la fortaleza, pues entienden que la virtud es sobre todo la fuerza individual para adecuarse a lo natural y así vivir con tranquilidad y sin perturbaciones de ningún tipo. Dicha fuerza o valor que es la virtud consiste sobre todo en liberarse de las pasiones que dominan al individuo. La virtud estoica por excelencia es la *a-pátheia*, la ausencia de pasiones, pues las pasiones siempre han sido consideradas como un estorbo para una vida buena, especialmente cuando ésta se rige por la moderación y el ascetismo.

Es posible evitar las pasiones porque no son otra cosa que «errores del juicio». Zenón define la pasión como «una conmoción del alma desviada de la recta razón de la naturaleza», conmoción que impide «la libre expansión del alma». Si lo que deviene en una pasión perturbadora, como el miedo, la ira, la tristeza, es el juicio vertido sobre cosas o situaciones que, en sí mismas, debieran sernos indiferentes, el remedio para no dejarnos dominar por las pasiones es impedir que sobrevengan, esto es, no sentirlas, suspender el juicio (*epojé*), no juzgar la realidad, sino limitarse a aceptarla, por decirlo así, sin adjetivarla, sin darle valor ninguno. Lo que busca el estoico es desdoblar la realidad entre lo que sería el hecho bruto —la muerte del hijo— y el sentido que damos al hecho —«¡Qué desgracia, mi hijo ha muerto!»—. Piensan que la realidad no es ni buena ni mala, es nuestro juicio el que la califica. El mal está en el mal juicio, como expresa esta cita de Zenón : «La avaricia es un juicio o estimación de que el dinero es bueno».[3] Conocemos la realidad a través de las representaciones que nos hacemos de ella, y la moral ha de consistir en aprender a hacer un buen uso de las representaciones, a saber, utilizarlas de forma que no nos perturben ni nos hagan sufrir.

Con el dominio o la supresión de las pasiones se consigue

la autosuficiencia, bastarse uno a sí mismo y no depender ni de los vaivenes de la realidad ni de la versatilidad de los humanos. En ello radica la máxima felicidad que se puede alcanzar. No obstante, la autosuficiencia no es contraria a la solidaridad o a la orientación hacia la vida social, la cual deriva del carácter comunitario del individuo, del saberse una parte insignificante de una realidad que lo envuelve y que es el todo. De ahí que los estoicos trasciendan el valor de la *pólis* concreta y promuevan un cosmopolitismo que incluye a todos los hombres. Un texto de Cicerón es significativo al respecto:

> De todas las cosas buenas [...] ninguna salta a la vista ni tiene tan amplia acción como la unión de hombre y hombre [consistente en] una comunidad y reciprocidad de intereses y amor al género humano [que se extiende] primero bajo forma de parentesco de la sangre, luego de parentesco por alianza, luego por la amistad y por último al vecino, al conciudadano, al aliado político y a la humanidad entera.[4]

Cicerón (106 a.C.-43 a.C.) no era propiamente un estoico, ni tampoco un filósofo, sino un político y un jurista que, sin embargo, contribuyó mucho y muy positivamente a incorporar el lenguaje filosófico al latín. Quiso introducir en Roma una filosofía que rivalizara con el epicureísmo, cuyas doctrinas no compartía, porque las consideraba demasiado ateas, y encontró la forma de hacerlo acercándose a los estoicos. Fue, sobre todo, un gran divulgador de la filosofía griega.

Un estoico que influyó directamente en Cicerón fue Panecio (185 a.C.-110 a.C.), que perteneció a la llamada Stoa media. En su caso, la necesidad de comprometerse más con la vida real le llevó a abandonar la lógica como algo innecesario para fundamentar la ética. Panecio distinguió dos na-

turalezas en el ser humano: una común a todos y otra propia de cada individuo. De esta forma quiso explicar la coexistencia de unos deberes morales comunes a todos y otros particulares de cada individuo. La coexistencia de ambos deberes daba cuenta a su vez de una ética personal y otra social, y pretendía superar el conflicto persistente entre el compromiso con la sociedad y los intereses personales. De Panecio no se conserva ninguna obra, pero se sabe que escribió un tratado *Del deber* que inspiró el *De oficiis* de Cicerón. Asimismo, éste se vio impelido por las enseñanzas de Panecio a entrar en la cuestión de la legitimidad de la guerra, la llamada «guerra justa» y el derecho de gentes.

Con el Imperio romano florece el estoicismo medio, que cuenta con representantes variados e ilustres. El primero en el tiempo es Epicteto (55-135), todavía griego. Epicteto era hijo de esclavo y él mismo fue también esclavo hasta que fue liberado. La condición de esclavo le confiere el título de estoico propiamente dicho, precisamente el que da sentido al adjetivo «estoico» tal como lo seguimos utilizando hoy: es un estoico el que acepta con resignación y con sabiduría las desavenencias o infortunios que la vida le depara. A juicio de Epicteto, es absurdo oponerse a la propia condición sea la que sea, pues es consecuencia de la ley natural. La libertad que cuenta es la libertad interior, la del alma o la mente, que es independiente del sufrimiento del cuerpo. Un esclavo como él puede ser libre si llega a considerar que la esclavitud corporal es un accidente, pues «no hay esclavitud más vergonzosa que la voluntaria». «Aguanta y abstente» es la consigna que debe seguir el sabio. Epicteto enfatiza hasta lo imposible la idea de que lo importante es dominar el pensamiento: «Cuando abraces a tu hijo o a tu mujer, piensa que lo que abrazas es humano; entonces su muerte no te turbará».[5]

Estoicos más célebres, por su vinculación política, fueron el emperador Marco Aurelio (121-180) y Séneca (4 a.C.-65).

Ambos recogen y desarrollan la doctrina de Epicteto sobre el sentido de la libertad y se apoyan en la creencia en la dignidad de la persona. Así, escribe Séneca:

> Yerra quien creyere que la esclavitud se apodera de todo el hombre. Su parte mejor está libre. Sólo los cuerpos están sujetos a esclavitud y pueden ser objeto de dominio. La mente es *sui iuris* y es tan libre y tan movible que ni siquiera puede ser detenida dentro de esta cárcel en que está encerrada para que no use de su empuje y haga cosas ingentes y salga hasta el infinito para hacer compañía a los astros.[6]

Séneca fue el más heterodoxo de los estoicos. Marco Aurelio aún escribió en griego, pero Séneca ya lo hizo en latín. Por otra parte, Séneca desprecia las teorías lógicas y físicas como fundamento de la ética. Confía en el poder de las intuiciones. De la *Epístola a Lucilio* es la célebre frase *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* («El destino dirige a quien lo consiente, traiciona a quien lo rechaza»). De acuerdo con ella, la libertad consiste en liberarse de todo lo que no depende de nosotros y, ya que lo único que depende de uno es el pensamiento, el uso del pensamiento, de las representaciones o los juicios, es la clave de la libertad. Tal concepción de lo que significa ser libre está estrechamente relacionada con la autosuficiencia: el sabio es el que consigue bastarse a sí mismo, el que encuentra valor en lo que hace sin pensar en resultados ni consecuencias. «¿Qué conseguiré si hiciera eso de modo virtuoso? *El haberlo hecho*. Nada se te promete fuera del hecho mismo».[7] La fuerza del sabio no radica en ser insensible al dolor y a las desgracias, sino en aprender a vivir con ellas: «No sentir la propia desgracia es impropio del hombre, no soportarla es impropio del varón».[8] Parecido es este fragmento de Marco Aurelio: «Si alguna cosa exterior te contrista, no es ella la que te contrista, sino el juicio que te formas acerca de ella misma; pero en tu mano tienes

el abolir ese juicio al instante».[9] O esta otra de Séneca: «Si quieres que te diga la verdad, no creo que exista para el hombre otra calamidad que la de pensar que existe en el mundo alguna cosa que sea para él una calamidad».[10]

La dignidad humana, valor fundamental para el estoicismo, se traduce en la capacidad del individuo para dirigir su conducta a pesar de las adversidades y los contratiempos. Una capacidad que no es privativa de nadie, ya que la dignidad iguala a todos los hombres. Como corolario de la actitud de Epicteto, es elocuente este fragmento de Séneca:

> —Son esclavos. —Antes bien, hombres. —Son esclavos. —Antes bien, camaradas. —Son esclavos. —Antes bien, amigos humildes [...] Las costumbres se las da cada uno a sí mismo, el papel social lo da el acaso... Es esclavo pero quizá libre en cuanto al ánimo.[11]

EPICURO

Epicuro nace en Samos, en el 341 a. C., y se traslada a Atenas en el 323, el año de la muerte de Alejandro. Le toca vivir unos tiempos de inseguridad económica y política, de ruptura de los lazos cívicos y debilitamiento de las estructuras de la *pólis*, que Aristóteles aún pretende salvar. No ve en la política nada atractivo ni propicio para la felicidad. Su propuesta va dirigida al individuo y consistirá en una ética del placer, entendido éste con diversos matices, y en un desprecio de la vida pública, como se desprende del lema que sintetiza su enseñanza: «Vive en lo oculto». A diferencia del cínico que busca la provocación y exhibe su extravagancia, el epicúreo predica la moderación y la tranquilidad: «No me preocupo de agradar a la masa. Pues lo que le gusta, yo lo ignoro, y lo que yo sé, sobrepasa su entendimiento».[12]

De la escuela de un tal Nausífanes toma la idea de la importancia de la *akataplexía*, la inalterabilidad, para ser feliz, si bien le decepciona la poca congruencia entre lo que predica y la vida real de su maestro. Diógenes Laercio cuenta cómo Epicuro funda su propia escuela, denominada «el jardín», porque busca un ámbito más privado que el de la Academia o el Liceo, una casa con jardín en la que convive una comunidad de fieles sin distinción ninguna entre hombres y mujeres, esclavos y libres. Parece que Epicuro escribió mucho. Laercio menciona cuarenta y un títulos y reproduce tres cartas, que constituyen su cuerpo doctrinal más importante. Destaca, en especial, para los propósitos de la ética, la *Carta a Meneceo*. Conviene leerla, pues en ella se contiene sintetizada toda la teoría de Epicuro sobre la forma de vida moralmente más conveniente y los peligros que la amenazan, el fundamental de los cuales es una visión equivocada de la religión. Para entenderla bien, sin embargo, es preciso conocer algo sobre la concepción del conocimiento y de la física de su autor, así como sus puntos de vista sobre la religión.

En general, el pensamiento de Epicuro, como dejó claro Carlos García Gual,[13] puede calificarse como un pensamiento «utilitario». Si algo le interesa es en la medida en que es útil para vivir bien. Le interesa la dialéctica porque es útil para la física, y ésta, en cuanto es útil para la ética. Las matemáticas, que son pura abstracción y carecen de relación con la conducta, son sencillamente inútiles. Por lo que hace al conocimiento, el criterio de verdad reside en la percepción sensible que siempre es verdadera. Las imágenes que penetran en los órganos de los sentidos no pueden ser falsas. Al igual que los estoicos, Epicuro cree también que el error nunca está en las cosas, sino siempre en el juicio. A partir de ahí rechazará las supersticiones implícitas en las religiones, así como las distorsiones que producen en el conocimiento y que impiden vivir con tranquilidad. Además de las percep-

ciones sensibles, las afecciones o pasiones, como el placer y el dolor, son importantes en tanto son la base de las normas de conducta: el placer nos dice lo que debemos elegir, y el dolor, lo que debemos evitar, así de sencillo.

En cuanto a la física, desarrollada en una de sus obras capitales, *Sobre la naturaleza*, interesa porque puede librar a los hombres del temor a los dioses y al otro mundo. Epicuro es uno de los filósofos materialistas de la Antigüedad. Sigue, en física, el atomismo de Demócrito, que explica todos los fenómenos a partir del movimiento de los átomos, el cual hace superflua cualquier intervención divina y elimina de entrada ideas como la de que el alma es inmortal. Se supone que los átomos caen a través del espacio vacío y que el origen del universo se debe a una colisión de átomos producida a su vez por una desviación ocasional de la caída vertical, sin la cual los átomos no hubieran llegado a encontrarse nunca. A esa desviación Epicuro la denomina «clinamen», y es su forma de aludir a la existencia de la libertad. El alma es, asimismo, un compuesto de átomos de distinto signo, unos más racionales que otros. La muerte consiste en la separación de los átomos que, mientras permanecen unidos, constituyen esa parte racional o espiritual que es el alma.

Una concepción del mundo materialista como la de Epicuro pone de manifiesto el engaño de la religión. Epicuro no es un filósofo ateo, como algunos, y entre ellos Cicerón, quisieron entender. Se propone destruir la creencia en los dioses del Estado, a partir de su teoría atomista. Pensaba que el Gobierno de la antigua Roma alimentaba la superstición. Para combatirla, bastaba con darse cuenta de que la noción de la divinidad transmitida está equivocada. Los dioses existen, pero no son como el vulgo se los representa, como seres que intervienen en la vida de los hombres a quienes benefician o castigan y cuyas vidas regulan. No es así. Los dioses están tan alejados de los hombres, que para nada intervienen en sus vidas ni les preocupa su existencia. «No es impío quien suprime los dioses del vulgo, sino quien atribuye a los dioses las opiniones del vulgo». Esas opiniones no son sino «falsas suposiciones».[14] De la misma forma que es sabio rechazar ideas sobre la divinidad carentes de fundamento, también hay que hacerlo con las opiniones que conducen a temer la muerte. Si todo bien y todo mal reside en la sensación y la muerte es privación de sensación, es absurdo tener miedo de morir y ansiar la inmortalidad. La muerte no es nada para nosotros, afirma Epicuro con un argumento repetido hasta la saciedad, pues «cuando nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces ya no somos nosotros».[15]

Importa librarse de miedos y angustias porque el objetivo de la vida buena es el placer y la ausencia de sufrimiento. Se conjugan en la ética de Epicuro dos elementos en principio incompatibles: el hedonismo, el placer como objetivo, y una austeridad implacable que, en realidad, nos da la verdadera medida del placer que hay que buscar. Epicuro piensa desde el cuerpo, ha escrito Emilio Lledó.[16] Frente a las opiniones y las costumbres de los hombres, frente a las convenciones, el criterio para actuar es el que nos dicta nuestro cuerpo. Ni la sociedad ni los dioses deben decirnos qué debemos hacer, es ese conjunto de átomos que nos constituye el que determina por dónde debemos ir.

Decir que el placer es el único fin del ser humano significa renunciar a todo idealismo. Si Epicuro es materialista en la física, lo es también en la ética. Pero esa voluntad de no trascender lo material no es contraria a una jerarquía de placeres, otro aspecto de la austeridad como guía. Si bien todos los placeres tienen sus raíces en el cuerpo, los del alma son superiores porque dependen más de nosotros: a través de la esperanza, del recuerdo, de la imaginación, de la filosofía, podemos representarnos lo que nos produce mayor placer.

Sirva como muestra de lo que logran las facultades espirituales este fragmento de la *Carta a Idomeo* que narra los últimos días de Epicuro:

> Transcurría el día feliz en que agonizaba mi vida cuando te escribía estas palabras. La enfermedad del estómago y la vejiga proseguían su curso sin admitir ya incremento de su habitual agudeza. Pero a todas estas cosas se oponía el gozo del alma por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones filosóficas.[17]

¿Filosofar es, pues, el máximo placer? En cierto modo sí, pues el placer se consigue con la *ataraxia,* que consiste, a su vez, en la ausencia de miedos porque se ha llegado a la convicción de que: 1) los dioses no son temibles; 2) tampoco lo es la muerte; 3) es fácil procurarse el bien; 4) es posible soportar el dolor. Para esto sirve y es útil la ciencia de la naturaleza, que nos procura estos cuatro principios: todos los placeres son buenos, pero no todos hay que procurárselos; todos los dolores son malos, pero no todos deben ser evitados. Para conseguir actuar de acuerdo con ello, el sabio ha de aprender a independizarse de sus deseos y a desear sólo los placeres que él mismo puede procurarse, es decir, los placeres espirituales, pues no todos los deseos son igualmente necesarios: «De los deseos, unos son naturales y necesarios. Otros, naturales y no necesarios. Otros no son naturales ni necesarios, sino que nacen de la vana opinión». Saber discernir y tener disciplina para reprimir lo no deseable son dos medidas imprescindibles para ser un buen hedonista: estimar el placer por encima de todo, pero, al mismo tiempo, combinarlo con un principio irrenunciable de racionalidad y orden. Todo está dicho en esta frase lapidaria: «El mayor placer está en beber agua cuando se tiene sed y comer pan cuando se tiene hambre».[18]

El placer, además de ataraxia, es *autarquía,* independencia con respecto a los propios deseos y las opiniones de los demás mortales. El sabio es el que consigue la independencia y la serenidad de ánimo que ésta aporta. Por eso Epicuro opta por desentenderse de la política, dado que la operatividad de la misma es casi nula. El sabio, por una parte, no es ambicioso; por otra, está convencido de la impotencia humana para transformar el mundo. Así, el epicúreo se refugia en su «jardín» y opta por desdeñar el poder.

La filosofía de Epicuro es exactamente una manera de vivir, un espíritu, más que una doctrina. Por ello era importante la vida comunitaria, donde los miembros de la comunidad se contagiaban de una misma forma de entender la vida siguiendo en todo momento el ejemplo del maestro, que es el que orienta sobre el sentido de la felicidad. Lo explica bien Festugière: el epicureísmo era «un espíritu que se encarnaba en pequeñas cofradías, donde se guardaba escrupulosamente la palabra del sabio y se hacía profesión de amistad. En un mundo en que los cuadros civiles y familiares tendían a desaparecer, Epicuro supo fundar una nueva familia. Sin duda ése fue el secreto de su prolongado prestigio».[19]

Hemos dicho que la ética epicúrea es utilitaria, como lo es el conocimiento de la naturaleza. Las virtudes valen si son útiles, pues el bien moral no significa nada «si no está presente el placer». Por eso hay que ser justo, porque el justo goza de tranquilidad de ánimo, mientras que el injusto vive lleno de turbación. Hay en Epicuro un embrión de lo que luego será el contrato social, pues entiende que la justicia deriva de un pacto: «Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daño unos a otros ni sufrirlo».[20] Entre los animales no hay justicia porque ellos no pueden hacer pactos. Además, las leyes se justifican porque son útiles a la comunidad que las acepta y, cuando se demuestran inútiles, deben cambiarse porque ya no son convenientes.

El carácter utilitario de todo cuanto hacemos se extiende también, en Epicuro, a su concepción de la amistad, un valor importantísimo para los griegos, que no entienden el individuo sino en un contexto comunitario que lo cobija, sea la familia, la tribu o la ciudad. En ese entorno, la amistad es absolutamente imprescindible: «De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor, con mucho, es la adquisición de la amistad».[21] Aunque el sabio ha de procurar la propia autonomía, ésta no es contradictoria con el cultivo de la amistad, que genera placer, porque da seguridad y confianza. Y aunque el móvil sea la seguridad, finalmente la amistad acaba apreciándose por sí misma. La centralidad de la amistad en el epicureísmo explica la solidaridad entre sus adeptos y la concepción de la filosofía como una meditación en común.

No sería justo cerrar este sintético panorama de lo que fue el epicureísmo sin mencionar a Lucrecio y su obra más famosa, el poema *De rerum natura*. Fue vertido al latín por Cicerón, pese a que no parecía sentir ninguna atracción por el contenido del poema ni, concretamente, por la concepción de la religión que hay en él. Lucrecio expone en forma poética toda la doctrina de Epicuro sobre el materialismo atomista y la necesidad de combatir un temor a los dioses totalmente infundado. La felicidad como fin de la vida humana, ese objetivo que inspira toda la filosofía antigua, ha adquirido rasgos más científicos y no depende tanto de la suerte ni de la voluntad de los dioses olímpicos. Lo dice con maestría el verso de Virgilio, sin duda lector de Lucrecio: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* («Feliz quien conoce las causas de las cosas»). Esa vinculación de conocimiento y felicidad, y de ética y felicidad, desaparece de la reflexión filosófica con el cristianismo.

5

LA ÉTICA MEDIEVAL. TEMOR DE DIOS

El cristianismo es una religión, y uno puede preguntarse hasta qué punto cabe equiparar la moral cristiana al resto de filosofías que reflexionan sobre la moral en general, tenga ésta o no un origen religioso. Más aún cuando el cristianismo no es sólo el movimiento religioso que nació en el Imperio romano y tiñó de arriba abajo el pensamiento filosófico, sino una tradición histórica que aún pervive y ha marcado el sentido de la civilización occidental. A diferencia de otras religiones de menor alcance, la tradición judeocristiana tiene un largo recorrido que va mucho más allá del núcleo geográfico originario en el que aparece. No es una filosofía, es una fe en el relato, insólito y contradictorio, de un Dios que se hace hombre en un momento histórico preciso y arrastra con su predicación provocativa a un grupo de hombres y mujeres que se encargan de transmitir su mensaje después de su muerte. La historia de Jesús de Nazaret es una narración, entre otras, de profetas y proselitismo religioso, que, a diferencia del resto, acaba teniendo un poder y una influencia desorbitados. Es ese poder y esa influencia en el pensamiento occidental lo que justifica que sea tratada en el ámbito de la filosofía moral. Como dice Pablo de Tarso, el cristianismo empieza siendo «locura para los paganos y escándalo para los judíos».[1] El mismo Pablo cuenta cómo se escandalizaban los judíos que acudían a la sinagoga a escucharle, e incluso los filósofos estoicos y epicúreos que conversaban con

él considerándole un charlatán y un «propagandista de dioses extranjeros». En una ciudad que Pablo califica como «poblada de ídolos», nadie podía tomarse muy en serio el anuncio de un Dios «que hizo el mundo y todo lo que contiene, ese que es Señor de cielo y tierra, no habita en templos construidos por hombres ni lo sirven manos humanas, como si necesitara de alguien, él que a todos da la vida y el aliento y todo. [Un Dios que] un día juzgará el universo con justicia, por medio del hombre que ha designado, y ha dado a todos garantía de esto resucitándolo de la muerte».[2] Nadie se lo tomó en serio al principio, pero luego el poder del cristianismo (o de la cristiandad, como matizó Kierkegaard) ha sido inmenso, especialmente en lo que se refiere a la construcción de una doctrina moral.

El cristianismo es una religión, no una filosofía. Una religión que reconoce unos valores y propugna un modo de entender la vida que no aporta nada que signifique una ruptura radical con la visión estratificada y jerarquizada que había prevalecido en las civilizaciones antiguas. Con una diferencia no menor: tiene la mirada puesta en otro mundo, no en éste. Jesús viene a introducir unas creencias destinadas a ver esta vida como un tránsito hacia un Reino de Dios que está fuera del mundo conocido y al que hay que llegar mediante la observación de la ley de Dios. Es una fe de la que deriva una doctrina moral cuyo principal mandamiento es obedecer y honrar a Dios, y el segundo, amar a los hombres. La moral cristiana es una moral que, en principio, vale para comunidades pequeñas que desean separarse del resto de la sociedad, no sólo para vivir al margen y según su manera de entender la vida, sino porque, con su forma de vivir, están ejerciendo una oposición al poder político imperial. Pedro, ante el Sanedrín que le prohíbe seguir predicando, dice sin tapujos que «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres». A los cristianos se los persigue por sus extrañas doc-

trinas, como la de la resurrección de los muertos, y por el carácter subversivo con que las presentan y atacan los cimientos del mayor imperio que nunca ha existido. Su Dios está por encima del poder terrenal.

La paradoja de la ética cristiana radica en que es una ética dirigida a unos pocos que acaba queriendo ser aplicada universalmente. El mensaje del Mesías, que anuncia la cercanía y la inminencia del Reino de Dios, pronto se muestra falso. La historia no llega a su fin y los mimbres de la moral se deben encontrar en otros ámbitos, más allá de la fe emergente. Los mandamientos divinos requieren un aparato conceptual que los convierta en una doctrina coherente y sólida. Para empezar, después de los apóstoles y de Pablo, los Padres de la Iglesia se proponen intelectualizar la fe y dotarla de un marco filosófico. Algunos acuden a Sócrates y ven en él un precedente del espíritu cristiano. De una u otra forma, la filosofía y el cristianismo se encuentran y los motivos de la fe adquieren un ropaje y un desarrollo que los conceptos de la filosofía griega les proporciona. Los primeros teólogos descubren en Platón y en Aristóteles el sistema que hace falta para dar empaque al monoteísmo judeocristiano y a la forma de vida que se espera de sus creyentes. Desde los monasterios medievales, que son el reducto religioso e intelectual del cristianismo, se difunde una idea de Dios que es una síntesis del Dios bíblico y las teorías paganas de los filósofos.

Recordemos la idea de que, en el trasfondo de toda teoría ética, hay una antropología más o menos explícita. En el caso del cristianismo está claro: el hombre es creado por Dios para servirle y honrarle redimiéndose así de sus pecados. La naturaleza humana tiene un origen divino, si bien la desobediencia original de los primeros hombres la ha apartado del Creador de forma que este mundo ya no es el paraíso que pudo haber sido, sino un lugar para el sufrimiento, el dolor y el trabajo. Sin la idea de pecado como condición in-

trínseca al ser humano, sin la idea de una humanidad caída en desgracia por haber pretendido traspasar los límites que el Creador le había impuesto, no se entiende la historia de Jesús de Nazaret ni la fe en un Dios que se hace hombre para salvar a toda la humanidad y para inculcarle el verdadero sentido del bien y del mal. En la religión cristiana, la figura del pecador viene a sustituir al ignorante o al insensato de la filosofía griega. En la doctrina cristiana, uno no actúa mal porque ignore el bien, sino porque su naturaleza es mala por causa del pecado original. La idea de pecado no es moral, sino religiosa, pero sin ella no se entiende la moral cristiana. Desde el supuesto de que el hombre es una creatura divina que está de paso en la tierra y su lugar natural es el reino de los cielos, el cristianismo quiere resolver el problema que ya se plantearon insistentemente los griegos: cómo hacer que coincidan felicidad y virtud. La respuesta es que la felicidad no es de este mundo: Dios hará que los virtuosos sean felices en su reino. Que en el reino de este mundo la vida feliz y la vida buena no se encuentren no es sino una muestra de la contradicción inherente a la naturaleza pecaminosa del ser humano.

El contenido genuino de la moral cristiana es el mandamiento del amor: ama al prójimo como a ti mismo por amor de Dios. Una fraternidad de alcance universal, pues todos los hombres son iguales ante Dios, que no distingue entre pobres y ricos, poderosos y dominados, libres y esclavos: «Ya no hay judío ni griego, siervo ni libre, varón ni hembra; todos uno en Cristo Jesús».[3] Es un mandamiento que se instala con fuerza para subvertir el orden establecido y corregir la manera farisaica y falsa de entender y aplicar la torá judía. Jesús proclama: «No he venido a abrogar la ley sino a darle cumplimiento»,[4] pero darle cumplimiento entendiéndola como es debido. En el sermón de la montaña, una suerte de compendio de los preceptos de la moral cristiana, la literalidad

de la ley se contrasta con unos mandamientos que deben comprometer en conciencia a la persona y evitar que el cumplimiento de la norma sea mera apariencia. No debería haber otra razón de ser de las prohibiciones legales que el mandamiento del amor: «El "no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás" y cualquier otro mandamiento que haya, se recapitulan en esta palabra: "Amarás al prójimo como a ti mismo". El amor al prójimo no hace mal. El amor, pues, es la plenitud de la ley».[5] Hay ahí ecos de la fraternidad estoica y epicúrea y también del objetivo de conseguir, si no la autosuficiencia, porque el hombre no es nadie con respecto a Dios, sí la libertad de la conciencia frente a las imposiciones y coacciones de la ley terrenal. Una de las polémicas que se producen entre cristianos y judíos en los primeros años del cristianismo viene dada por el rechazo por parte de los cristianos de la obligación judaica de circuncidar a los niños.

Dios es quien manda y establece cómo hay que vivir, pero le corresponde a cada persona, a la conciencia, juzgar las acciones y, en consecuencia, arrepentirse en el caso de haber transgredido la ley divina. Con los primeros teólogos aparecerá la importancia del discernimiento y el juicio que lleva a cabo la conciencia (*syneídēsis*), aparecerá el examen de conciencia como revisión y guía de la conducta. Hablaremos luego de ese «despertar de la conciencia» característico del cristianismo y del pensamiento medieval.

A los dos elementos señalados hasta aquí como peculiares de la moral cristiana —una antropología que concibe al hombre como pecador y una doctrina moral que obliga a creer en Dios y a amar a los hombres—, la filosofía que da forma y estructura a esa moral añade un tercer elemento, que será esencial para la filosofía del futuro. A partir de ahora, uno de los temas que tendrá que resolver la filosofía moral es el del fundamento último de las obligaciones morales.

Un tema que a los griegos les había preocupado relativamente poco. A la pregunta de por qué hay que ser moral o por qué hay que ser virtuoso, recordemos que Protágoras contestaba de una forma pragmática: hay que ser virtuoso porque la ciudad necesita ciudadanos que sepan convivir. Platón, por su parte, resolvía la pregunta por la superioridad de la justicia sobre la injusticia aludiendo bien al valor intrínseco de la justicia y a la tranquilidad del justo frente al temor del tirano que teme perder sus privilegios, bien a una recompensa futura en un mundo supraterrenal. En cualquier caso, no es la pregunta por el fundamento el eje que vertebra el pensamiento filosófico griego, como lo será a partir de ahora y, sobre todo, en la modernidad. Los teólogos cristianos tendrán que explicar por qué hay que obedecer la ley divina, especialmente cuando ésta ordena lo inconcebible y reprobable (como ocurre cuando a Abraham se le pide que sacrifique a su hijo), y buscarán un fundamento algo más elaborado que la afirmación del absoluto poder de Dios como única explicación de la ley moral. Al hacer filosofía y no sólo teología, la razón y la fe tienen que encontrarse y hay que aportar razones que expliquen la necesidad de la fe y su compatibilidad con el pensamiento racional.

LA LUCHA ENTRE EL BIEN Y EL MAL: SAN AGUSTÍN

Debido a la naturaleza pecadora del ser humano, todo lo que hace es imperfecto, como lo es también la sociedad en la que vive. La perfección es inalcanzable por razones metafísicas, porque el ser humano es finito. Tampoco es alcanzable por razones morales, por la naturaleza pecadora del hombre. La moral cristiana enseña que no todos los deseos conducen al bien y que hay que enderezarlos con el propio esfuerzo y la ayuda de la gracia divina. Sólo así, el hombre se hace acreedor de la vida eterna, que es la realmente valiosa y por la que merece la pena luchar. Con el auxilio de la filosofía, este mensaje se irá intelectualizando, se volverá más complicado y perderá parte del sentido práctico original para enzarzarse en vanas disputas teóricas sobre el libre albedrío, el poder de la voluntad o la conexión entre el orden humano, el natural y el divino. Con el tiempo y con el creciente poder del cristianismo, lo que en principio eran unas ideas dirigidas a unos pocos fieles se querrá imponer taxativamente y sin remisión a todos los hombres adjudicándose la iglesia la facultad de castigar y condenar a los réprobos, bien porque se obstinan en no tener fe, bien porque se rebelan contra la normativa moral que se quiere derivar de ella.

La filosofía de la Edad Media es, ante todo, teología. La filosofía debe ser vista como «esclava de la teología» por todo aquel que se disponga a profundizar en los grandes problemas del conocimiento y de la moral. Agustín de Hipona (354-430) es la primera gran figura de la teología cristiana. Educado en el cristianismo por su madre, santa Mónica, se dejó seducir luego por el maniqueísmo, al que llegó atizado por la preocupación por entender el mal en un mundo creado por Dios que, siendo la suma bondad, no debería permitirlo. Desengañado y con el afán de ordenar su vida, volvió al cristianismo, gracias a la influencia de su maestro, un obispo milanés llamado Ambrosio. Agustín había nacido en Hipona, en el norte de África, adonde volverá una vez reconvertido al cristianismo para escribir su obra y desarrollar sus menesteres como obispo. Ha estudiado a los filósofos griegos y se dejará influir sobre todo por Platón, los estoicos y el neoplatonismo de Plotino. Conserva algunos rastros de su paso por el maniqueísmo, de donde extrae el principio de las dos ciudades: la divina y la terrenal. El núcleo de su pensamiento moral, que se encuentra a lo largo de sus escritos, y no en una obra específica sobre el tema, es el

naturalismo teleológico que ya está en Platón y que recoge Aristóteles, según el cual el objetivo de la ética es alcanzar el fin «natural» de la vida humana, que no es otro que la felicidad. Como hemos visto en los capítulos dedicados a la filosofía griega, la felicidad no se consigue viviendo de cualquier manera, sino viviendo bien. Dicho de otra firma, la vida feliz (*beate vivere*) es la vida buena (*bene vivere*).

Agustín hace suya dicha teoría y afirma que, a pesar de la caída, el ser humano quiere ser feliz. Lo que tiene que hacer es aprender a ser buena persona, es decir, a querer el bien. A causa del pecado, los humanos tienden intrínsecamente hacia el mal, pero es posible superar esa tendencia y encontrar a Dios. Para ello, la máxima que debe prevalecer es el *ordo amoris*: el precepto del amor por encima de cualquier deseo. «Ama y haz lo que quieras» es la máxima que resume la moral agustiniana. Abandonado a sus fuerzas, el ser humano se deja llevar fácilmente por deseos materiales y sensoriales (*cupiditas*), cuando lo que le salvará es otro tipo de deseo inspirado por el amor cristiano (*caritas*). Para trascender el apego excesivo y desordenado a lo material y sensible se requiere un esfuerzo de ascesis y de examen de uno mismo, como el que realiza el propio Agustín en las *Confesiones*, su obra más conocida y la más insólita del género filosófico e incluso literario hasta el momento. Un esfuerzo que no es fácil, porque la voluntad humana es débil. Por sí solo, el hombre no puede superarse, necesita la ayuda de la gracia divina, una idea que luego llevará a Lutero a proclamar la distancia insuperable entre el hombre y Dios.

A la vida buena se accede a través del conocimiento y de la práctica de la virtud. Tanto Agustín como los demás teólogos medievales adoptarán sin dudarlo las virtudes paganas, en concreto, las cuatro virtudes platónicas —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—, convenientemente cristianizadas. La prudencia es la regla que distingue el bien del mal; la justicia distribuye los bienes dando a cada uno lo que es suyo; la fortaleza ayuda a soportar las adversidades, y la templanza frena las concupiscencias o deseos desviados. Aunque es bueno saber y ejercitar la razón para cultivar la virtud, Agustín prefiere sustituir el *ordo rationes* por el *ordo amoris*, pues si aquél nos encamina hacia el bien, éste se alcanza sólo con el amor.

De los estoicos toma Agustín la idea de un *lógos* divino que gobierna el mundo, es la ley divina, medida de las leyes humanas, a la que hay que someterse aunque no se entienda del todo, aceptando (y esto ya no es estoico) que cualquier mal o desgracia que nos ocurra es un castigo divino. Como un castigo interpreta Agustín la invasión de Roma por el bárbaro Alarico en 410. En esa aceptación de la incomprensión de la ley divina se observa algo en lo que profundizará más adelante la moral luterana, que rechazará la salvación por las obras y se apoyará en la convicción de que estamos predestinados por Dios y frente a ese destino poco o nada podemos hacer. Ello no impide, sin embargo, que sólo tengamos que sentirnos culpables del mal que hemos hecho intencionadamente.

Para los filósofos cristianos, el hombre ya no es un ser social cuyo destino y fin es la política, sino una creatura de Dios a quien debe dar cuenta finalmente de sus actos. Aun así, la política reproduce esa lucha que se da en el individuo entre la *cupiditas* y la *caritas*, o entre el mal y el bien. De acuerdo con ello, Agustín proyecta sus dos tipos de ciudad: la ciudad regida por el amor de Dios y la ciudad regida por el amor a uno mismo. Existen una oposición y una hostilidad entre ambas ciudades, pues la primera, al fijarse sólo en Dios, propugna el desprecio de la persona, mientras que la segunda ignora a Dios. Es posible, por ejemplo, desarrollar las virtudes sin tener presente a Dios, en cuyo caso los móviles acaban siendo inmorales y la virtud deviene en vicio. *Vir-*

tudes paganorum, splendida vitia («Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos», dice una máxima célebre). Sobre las virtudes de los paganos es el siguiente párrafo que, a su vez, resume el sentido de la moral agustiniana:

> Las virtudes que estos hombres tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes. Y aunque algunos las tengan por verdaderas y nobles virtudes, consideradas en sí mismas y no ejercitadas con alguna otra finalidad, aún entonces están infatuadas, son soberbias, y, por tanto, no se pueden considerar como virtudes, sino como vicios. Pues así como lo que hace vivir a la carne no procede de ella, sino que es algo superior, así también lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre.[6]

Hay que notar que las dos ciudades —divina y humana— no son sino dos tipos de sociedades humanas, que no deben identificarse ni con los imperios reales ni con la Iglesia. Aluden a dos tendencias sociales, que «hemos denominado místicamente dos ciudades»; una de ellas «vive según el hombre», y la otra, «según Dios». Esta última representa, contra las intuiciones e ideales del mundo pagano, un orden moral universal legitimado por la divinidad.

EL VALOR DE LA CONCIENCIA: PEDRO ABELARDO

Un aspecto innovador de la filosofía cristiana medieval es el descubrimiento del sujeto y la subjetivización de la moral, lo que ha sido llamado «el despertar de la conciencia moral».[7] Ya san Agustín señalaba que sin intención de pecar no hay pecado. Esa interioridad del sujeto se revela como fundamental para entender el sentido de la fe y de la virtud y distinguirlo de un automático e irreflexivo cumplimiento de la ley. Con la desintegración del Imperio romano, el refugio de la cultura lo constituyen los monasterios. En el siglo XII, la Iglesia cristiana ha dejado de ser una Iglesia sometida y perseguida y se ha convertido en una gran potencia que se ha expandido por Europa y que tiene sus centros de influencia en la institución monástica regida por las reglas de san Benito. Todavía no podemos hablar de una teocracia, pues existe una tensión entre los poderes espiritual y temporal, que acabará con la «querella de las investiduras» que enfrenta a papas y reyes, pero la cultura y la educación ya estaban en manos de la Iglesia y era habitual que los hombres de mayor capacidad intelectual tomaran las órdenes sagradas que les conferían una autoridad impagable para poder ser influyentes. Gracias a los monasterios y al impulso del renacimiento carolingio empieza un tiempo de intensa actividad intelectual y de recuperación de lo que el expolio llevado a cabo por los pueblos bárbaros había destruido.

En los monasterios se desarrolla el método escolástico, basado en el estudio y la discusión dialéctica de las principales tesis filosóficas y teológicas. Una de las figuras más potentes es la de Pedro Abelardo (1079-1142), que no es un monje típico, aunque acaba su vida en un monasterio. Oriundo de Francia, siente muy pronto la atracción por las letras y por la autonomía intelectual. Destaca en seguida como un orador y polemista brillante, que tiene que sufrir la condena y el rechazo de sus obras a causa, sobre todo, de sus amores con Heloísa —contados en el relato autobiográfico, *Historia Calamitatum*—, que le acarrean todo tipo de repudios y críticas. Es el primer filósofo medieval que escribe una *Ética*, un texto breve y atractivo donde se desmarca de la moral naturalista suscrita por sus contemporáneos.

Lo importante para que haya acción moral, según Abe-

lardo, es la intención del sujeto. En sí mismo, ningún acto es bueno o malo, sino que la bondad o maldad vendrán dadas por el «consentimiento interior» del sujeto. Matar no es pecado en sí mismo, lo es el consentimiento o la voluntad de matar. Para ejemplificar su tesis, Abelardo se refiere al sacrificio de Isaac y pone de manifiesto la contradicción en que se ve Abraham, obligado a hacer algo tan execrable como es matar a su hijo porque Dios se lo ordena. Para un cristiano, tan reprobable es desobedecer a Dios como perpetrar un asesinato. Sólo si aceptamos que lo que se dispuso a hacer Abraham no fue matar a su hijo, sino obedecer el mandato de Yahvé, podremos exculparlo. Pecar —dice Abelardo— es despreciar a Dios, un acto religioso, no necesariamente moral. Las órdenes de la ley de Dios no siempre son comprensibles para la mente humana; cuando la ley no se entiende, el único mal concebible es la desobediencia a la misma. Pero no es lo mismo el asesinato perpetrado con la intención de matar y el que se limita a cumplir una orden divina, que como tal es indiscutible. Tampoco peca el que mata para defenderse de su agresor ni el padre que se hace pasar por su hijo en prisión para ser encarcelado él mismo. El precedente de lo que está diciendo Abelardo lo encontramos en san Agustín: «Ama y haz lo que quieras», o el axioma más reconocido en la época: *affectus tuus operi nomen imposit* («Tu amor cualifica tus obras»). Es la intención, o la conciencia, la que determina el carácter de la acción al consentir o dejar de hacerlo sobre el bien o el mal. Por lo mismo, si un acto realizado de mala fe es malo, un acto realizado con buena intención nunca podrá ser malo; incluso la ignorancia puede eximir de culpa. Cuando se actúa mal por ignorancia o por error, podemos hablar de pecado pero no de culpa. No fueron culpables, en consecuencia, quienes ejecutaron a Cristo en la cruz, porque no sabían qué estaban haciendo y sólo obedecían órdenes. Las explicaciones y los ejemplos de Abelardo irritan y escandalizan a sus coetáneos, como, por ejemplo, san Bernardo. Pero Abelardo no se rinde. Contra la consigna tradicional y sumisa del «creer para comprender», él se empeña en defender esta otra: «Comprender para creer».

El cristianismo había introducido la práctica de la confesión como el medio para conseguir el perdón de los pecados. Tal como estaba establecida, la confesión daba más importancia a la pena impuesta para reparar el pecado (una pena que podía consistir en un castigo público), que a la contrición del pecador, la verdadera contrición y voluntad de no volver a pecar. Abelardo se opone a esa concepción de la confesión como espectáculo, se opone al castigo público, a favor de una práctica privada que empiece con el examen de conciencia. Se opone, por lo mismo, a los duelos y otras formas de «juicios de Dios», entendiendo que constituyen una transferencia a la divinidad de lo que debería ser el discernimiento de la propia culpa. En este sentido, trata de recuperar la esencia del mensaje evangélico contra el preceptivismo objetivo del Antiguo Testamento. Una máxima de san Pablo (Romanos, XIV, 23) se trasluce en el pensamiento moral de Abelardo: *omne quod non est ex fide peccatum est* («Todo lo que no se hace por convicción es pecado»). Por la misma lógica, Abelardo se opone al pecado original: ¿cómo se entiende un pecado congénito a la humanidad si éste tiene como condición la intención de cada sujeto?

Se ha calificado a Pedro Abelardo como el primer filósofo moderno. En efecto, su ética es individualista, como lo será la filosofía moral moderna, desarrolla por primera vez una moral de la persona. Lejos de suscribir el naturalismo ético que derivaba de la lectura del *Timeo*, tan difundida en los monasterios para explicar la creación del hombre, él defiende por todos los medios a su alcance que el hombre actúa desde sí mismo, desde la voluntad, y que sólo la intención determina el carácter moral de la acción.

LEY DIVINA, LEY NATURAL Y LEY HUMANA

De la curiosidad infatigable y atrevida de Pedro Abelardo pasamos al pensamiento ordenado y denso de Tomás de Aquino (1224-1274), el mayor intelectual de su época y constructor de la gran sistemática de la filosofía escolástica. El siglo XIII es el de la fundación de las primeras universidades: París, Bolonia, Oxford, Salamanca, a las que se incorpora el magisterio de dos órdenes religiosas: los franciscanos y los dominicos. Empieza la recuperación de Aristóteles y se abandona el modelo agustiniano más centrado en Platón. Se impone el *fide quarens intellectum*: la fe busca la connivencia de la razón. Se prefiere el rigor de la lógica a la sugestión de la elocuencia. La teología quiere ser una ciencia tan enseñable y digna como cualquier otro conocimiento. Tales exigencias propias de la enseñanza universitaria revierten en un pensamiento moral que pierde humanidad y cercanía práctica y se enriquece en especulación teórica y en disputas conceptuales.

Tomás de Aquino emprende la tarea de asimilar la filosofía aristotélica a la teología cristiana. Aunque no rechaza del todo la idea de que la razón de ser de la filosofía moral es la búsqueda de la felicidad que debe coincidir con el bien, antepone al deseo del bien la búsqueda de la verdad. Lo primero y más importante es el conocimiento que lleva necesariamente a Dios, que es la inteligencia máxima. Sólo Dios sabe con certeza lo que es bueno. Hace suyas las cuatro virtudes aristotélicas que ya se llaman «cardinales» —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—, a las que añade otras tres llamadas «teologales»: fe, esperanza y caridad. Las virtudes son los valores intrínsecos de la moralidad, los que conformarán la personalidad moral, pero hay otros valores extrínsecos, que son la ley y la gracia.

Uno de los problemas centrales ahora será demostrar que la imposición de una ley moral divina no es tal, porque, en realidad, esa ley se encuentra ya inscrita en la naturaleza del ser racional, aunque éste tarde en darse cuenta. No tendría sentido que Dios impusiera una ley contraria a la naturaleza humana, por lo que hay que pensar que ley divina y ley natural convergen. «Hay que hacer el bien y evitar el mal» es el axioma del que toda ética debe partir. Aristóteles había enseñado que todo tiene un fin y el fin del hombre es el bien. Ahora se dice que ese bien lo ha determinado Dios, quien lógicamente no puede ordenar nada que no convenga a la naturaleza del ser racional. En consecuencia, lo natural y lo racional coinciden, el deber ser ya está en el ser, tiene su fundamento en la naturaleza humana. Volvemos al «naturalismo teleológico» que Abelardo refutaba. En una línea auténticamente aristotélica, Tomás de Aquino reconoce que, para saber lo que cada cosa tiene que hacer, basta conocer la definición de esa cosa y exigir que esa definición se realice. Se inicia aquí, de una forma decidida, la doctrina de la ley natural, que será clave en la enseñanza moral posterior hasta el siglo XVII. La ley natural, en Tomás de Aquino, es el puente necesario que une la ley eterna o divina con las leyes humanas, que son contingentes, cambiantes y pueden estar equivocadas. Ese puente que proporciona la ley natural permite aceptar el fundamento último de la ley divina como algo no impuesto desde fuera, sino intrínseco a nuestra naturaleza. Pero aunque esté ya en nosotros, la ley divina es necesaria. Lo es porque la razón humana tiene límites, ella sola no descubre la totalidad de la ley natural, que coincide con lo revelado por Yahvé en el Decálogo. Por ello hay que acudir a la revelación divina, aunque siempre teniendo claro que la ley divina no tiene nada de arbitrario, es la única ley posible de acuerdo con el prototipo o lo que debe ser el hombre. Dicho de otra forma, dada una naturaleza humana, la ley de Dios es la que es y no puede ser otra. El pecado consistirá, pues,

en contrariar a la naturaleza, ya que todo acto humano estará de acuerdo o en contra de ella. Afirmación que equivale a decir que pecar es desobedecer la ley de Dios, porque tal desobediencia viola el orden natural: *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est* («El vicio lo es porque se aparta de la naturaleza»). Así, Tomas de Aquino vuelve al principio de «creer para comprender» y no su contrario, como quiso Abelardo. Como vio Aristóteles, el fin del ser humano es el bien, pero ahora el sumo bien es Dios y la fe en Dios y la doctrina que la sustenta son imprescindibles para conocer las distintas dimensiones del bien moral.

Duns Scoto (1266-1308) suscribe las teorías de Aquino, si bien da algo más de relieve a la voluntad divina en la determinación de la ley moral. Es un precedente de las ideas más rompedoras y drásticas del teólogo franciscano inglés Guillermo de Ockham (*c.* 1290-1349). A diferencia de los dominicos, propagadores de la fe y racionalistas, los franciscanos mantuvieron hasta cierto punto el espíritu de Francisco de Asís, insistiendo más en los aspectos espirituales, incluso místicos, de la moral cristiana. La filosofía de Ockham es sobre todo conocida por su famosa metáfora de la «navaja», con la que alude a una necesaria economía del pensamiento, que pretende trasladar al discurso filosófico, eliminando todos los conceptos superfluos y metafísicos, que sólo consiguen introducir confusión y no dejan pensar con claridad. Entre los conceptos superfluos están los «universales», conceptos abstractos que no designan ninguna realidad concreta, por lo que no son más que nombres sin contenido real. Sólo los individuos son reales y se los conoce a través de la experiencia. El dominio de la física es la experiencia y el de la ética es la voluntad, de forma que sólo a partir de la voluntad podemos explicar la ley moral. Puesto que la ley moral procede de la voluntad de Dios, basta referirse a ella y no dar más explicaciones, cualquier razón ulterior sobra. Es decir, humanamente no tenemos medios para determinar si el mundo es o no racional, si es o no natural. En todo caso, es racional lo que Dios ha querido. Está de más la metafísica, pues la fe y la razón pertenecen a categorías distintas que ni se ayudan ni se explican la una a la otra. Así, es imposible unir bajo una misma lógica el ser y el deber ser. No podemos saber si la naturaleza tiene un fin, por lo tanto, es injustificado tratar de explicar la ley moral a partir de una supuesta finalidad de la naturaleza humana. Ésos son los principios que hay que «rasurar» del pensamiento porque sólo lo enturbian. De nuevo se rechaza el naturalismo y, con él, la incipiente idea de una ley natural. Basta acudir a la voluntad de Dios y decir que de ella emana una ley que es un orden querido por la divinidad entre otros órdenes posibles. Matar o robar son acciones malas porque se circunscriben como tales en el ordenamiento querido por Dios. Así, lo bueno es bueno porque Dios lo quiere y lo malo está prohibido porque Dios no lo quiere. No hay otra explicación. La moral teológica revelada y la moral racional filosófica no llegan a encontrarse.

Esa separación entre la física y la ética se traduce en la separación entre el poder temporal y el poder espiritual, la cual provoca no pocas polémicas y discusiones entre Ockham y sus colegas franciscanos y también con el poder pontificio, que le enfrentan al papa Juan XXII. Con una mentalidad que, al igual que la de Abelardo, se adelanta a la modernidad, Ockham sostiene que tanto el poder de los príncipes como el del pontífice están sometidos al derecho. Distingue entre unos derechos «irrenunciables», como el derecho a conservar la vida, y otros derechos «renunciables», como el derecho a la propiedad privada. Este último vale en un contexto temporal, pero en el espiritual no tiene cabida, lo que debería llevar a replantear el sentido de la pobreza evangélica, un mandato teórico pero poco visible si se atiende a la

ostentación del poder eclesiástico e incluso a la forma de vida de los clérigos. Ockham es un crítico implacable de la iglesia establecida, entendiendo que la Iglesia no debería identificarse con la jerarquía eclesiástica, sino con la comunidad de fieles. Con todas estas ideas, no sólo se anticipa a la filosofía moderna, sino que pone las bases, por una parte, del protestantismo y, por otra, de un pensamiento político cercano al de Maquiavelo.

6

EL RENACIMIENTO. LA INVENCIÓN DEL SUJETO

Durante el Renacimiento, la filosofía parece haberse extinguido o confundido con otras formas del saber. Los siglos XV y XVI representan ante todo el rechazo de la escolástica medieval y la vuelta a los clásicos grecolatinos, no para seguir enzarzándose en las discusiones filosóficas al uso, sino bajo la forma de los *studia humanitatis*, que destacan el valor de la filología como instrumento de análisis de la realidad. Los renacentistas, siguiendo a Cicerón, toman de Isócrates la propuesta de que las bases de la cultura están en la lengua y la literatura, y no en la filosofía. Se sienten más atraídos por la retórica que por la lógica, más por la capacidad de persuadir y conmover que tiene la elocuencia que por la comprensión conceptual en sí misma o por las disputas en torno a unos conceptos etéreos y abstractos, como el del libre albedrío o la conciencia moral. Se oponen, de esta forma, al teoricismo de Platón y al logicismo de los escolásticos rechazando todas aquellas formas del pensamiento que se alejan de la experiencia común y de la vida real. Es sobre todo en Italia donde se ofrece una imagen nueva del saber, fuera de los monasterios y cercana, en cambio, a una actividad civil floreciente. Con los *studia humanitatis* se pretendía proporcionar al ciudadano una formación culta pero práctica, algo así como una «cultura para la vida». Los humanistas utilizaban un latín basado en el uso corriente y refutaban las teorías de los escolásticos con el argumento de que distorsionaban el len-

guaje convirtiendo en pseudoproblemas (como dirán después los analíticos) abstrusas cuestiones de escaso interés y esterilidad manifiesta.

Este nuevo acercamiento a lo que debía ser la cultura o el conocimiento fue importante para la comprensión de la moral, como lo fue para la concepción de la política, e incluso para la religión. Podríamos decir que lo que no se hace propiamente es ética, si entendemos por tal la reflexión filosófica sobre la moral. Por el contrario, en los humanistas y en los protagonistas intelectuales del Renacimiento, existe una preocupación más bien moralizante. El humanismo inserta la ética en la sociedad y la desprende de la pátina académica, a la vez que se acentúa cada vez más el papel central del individuo y se apunta al ideal de un hombre universal por la vía de recuperar la ley natural, aunque ya sin fundamento religioso, y contra el positivismo defendido por Duns Scoto y Ockham. Al mismo tiempo, la intensidad cívica característica de las repúblicas italianas produce a pensadores tan innovadores y discutidos como Maquiavelo. Aparecen preocupaciones de interés social, de asistencia a los pobres (Juan Luis Vives), se proyectan sociedades ideales y nacen las utopías modernas (Tomás Moro). Por lo que hace a la religión, la Reforma luterana es un fenómeno renacentista indiscutiblemente importante para la moral cristiana. Aunque existen puntos de encuentro entre los distintos protagonistas del pensamiento renacentista, la ausencia de un sistema filosófico y la singularidad de los temas más sobresalientes fuerza a ensayar distintos enfoques. Dividiré este capítulo en cuatro apartados: la moral humanista, la moral protestante, el realismo político y las utopías renacentista.

LA MORAL HUMANISTA

Como hizo notar uno de los grandes estudiosos del humanismo, Paul Oskar Kristeller, las enseñanzas morales del Renacimiento no se encuentran en tratados filosóficos, sino en los géneros literarios cultivados por los humanistas. Ellos sabían, porque lo habían heredado de los filósofos antiguos y medievales, que la doctrina moral era «una de las tareas fundamentales del poeta». Es en los escritos de Petrarca, Leonardo Bruni o Lorenzo Valla donde hay que buscar las ideas sobre la moral, recogidas y adaptadas por lo general de filósofos antiguos, entre los que destacan Aristóteles, Cicerón, Séneca y las escuelas helenísticas.

Los humanistas tenían un espíritu laico, muy alejado del de los teólogos medievales, gustaban de armonizar las ideas filosóficas griegas o latinas con las ideas cristianas, lo que les valió la acusación de paganismo. No compartían en absoluto el interés medieval por adaptar el cristianismo a la filosofía griega, más bien hicieron el movimiento contrario desvelando precedentes cristianos en los poetas, historiadores y moralistas antiguos. Para el humanista cristiano, la Biblia y los Padres de la Iglesia son los clásicos. Rechazan, en cambio, la teología escolástica por considerarla inútil, críptica y desprovista de rigor lingüístico.

Hablar de una ética o una moral humanista en sentido estricto es exagerado. La diversidad es una característica del humanismo, si bien con un denominador común, que es, precisamente, la existencia de una dimensión moral en el espíritu y en la obra de todos los humanistas. Recogen los valores éticos de Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Séneca, como también la concepción eminentemente práctica de la filosofía, característica de las escuelas helenísticas que la entienden como una meditación para la muerte y una guía para enfrentarse a los azares de la vida humana. Se afianza la impor-

tancia, ya defendida por algunos medievales, como Abelardo, de la centralidad del individuo para la moral entendida más como la expresión de opiniones subjetivas, de experiencias y sentimientos individuales, que como un tratado sobre cuestiones o conceptos generales. Preocupados por la sociedad de su tiempo, los humanistas se fijan en las costumbres, atienden a la educación de los jóvenes (Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives), discurren sobre las cualidades del príncipe (Nicolás Maquiavelo) o del cortesano (Baltasar de Castiglione). Contagiados del escepticismo de Sexto Empírico, dudan de la utilidad de la moral cuando ésta se contrapone a la conveniencia. Los *Essais* de Michel E. de Montaigne (1533-1592) son el mejor ejemplo de un relativismo moral que duda de la capacidad del hombre para ajustarse a una conducta ideal.

De especial interés para la filosofía moral es el prototipo de *uomo universale*, un ideal que se encuentra ejemplificado en el modelo de personalidad completa y polifacética que representa Leonardo da Vinci, y que tiene, asimismo, una connotación moral en la medida en que prefigura el ideal de individuo autónomo consagrado luego por la modernidad, un individuo que ha de ser capaz de sobreponerse a la miseria humana y al destino y ejercer su autonomía. La espléndida *Oratio de hominis dignitate* (*Discurso sobre la dignidad del hombre*) de Giovanni Pico della Mirandola —que no fue, sin embargo, el prototipo del humanista— ha pasado a la historia como el manifiesto por la dignidad humana, y constituye una de las mejores declaraciones que se han hecho sobre el significado y el valor del individuo como ser libre para escoger una forma de vida. Nada que ver con el naturalismo aristotélico, que reduce la capacidad de escoger un modo de vida a las potencialidades intrínsecas en el ser del hombre. Para Pico, el ser humano se distingue de los animales y es superior a ellos precisamente porque es camaleónico

y se caracteriza por su enorme capacidad de cambio. «Ese Proteo», «ese camaleón» son los atributos con que Pico lo califica. Éste es el párrafo más celebrado de la *Oratio*:

> No te hemos otorgado, Adán, ni un lugar concreto ni una apariencia propia ni ninguna obligación particular, con la intención de que tengas y poseas el lugar, la apariencia y las obligaciones que tú mismo elijas según tu deseo y tu criterio. La naturaleza de las otras criaturas se mantiene en los límites de unas leyes que les hemos prescrito. Tú, libre de toda restricción, delimitarás tu naturaleza según tu arbitrio, en cuyas manos te hemos puesto. Te hemos situado en medio del mundo para que, desde allí, observes más cómodamente lo que hay en el mundo que te rodea. No te hemos creado celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal a fin de que, como libre y noble moldeador y escultor de ti mismo, te des la forma que prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores, que son las bestias; podrás regenerarte en las criaturas superiores, que son divinas, siguiendo los criterios de tu espíritu.[1]

Esa glorificación sin paliativos del hombre no será en absoluto compartida por los reformadores del siglo XVI. Pero tanto Pico della Mirandola, como su maestro, Marsilio Ficino, tuvieron una visión muy «culturalista» de las religiones y sostenían que en todas ellas había algo de verdad susceptible de ser defendido públicamente.

El individualismo del pensamiento humanista se pone de relieve incluso en los géneros literarios de la época: cartas, autobiografías, sentencias, proverbios, y, entre los géneros más filosóficos, el diálogo y el ensayo. En pintura, el género preferido es el retrato. Los *Ensayos* de Montaigne, a quien se atribuye la invención del término, están escritos en primera persona, la introspección es el método, como ya lo fue en Petrarca (*Ad seipsum*) y lo será más tarde en Descartes, si bien en su caso con pretensiones más científicas que literarias.

En *La crisis de las ciencias europeas*, Edmund Husserl identificó adecuadamente el sentido del Renacimiento, al que calificó como «un viraje revolucionario» con respecto al modelo medieval y de vuelta hacia el modelo de la humanidad antigua. Lo que allí se descubrió fue «lo esencial del hombre antiguo», a saber, «la forma "filosófica" de existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía». Sin renegar de la teología ni de Dios, se propugna una filosofía liberadora: «La filosofía, en cuanto teoría, no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres filosóficamente cultivados. A la autonomía teórica, sigue la autonomía práctica».[2] Es un paso decisivo que preparaba al pensamiento para la modernización que vendría a continuación.

LA MORAL PROTESTANTE

El 13 de octubre de 1517, el monje Martín Lutero cuelga sus famosas noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg con el propósito de mostrar públicamente su desacuerdo con la deriva que había ido tomando la Iglesia de Roma, escogiendo como pretexto de la protesta la oposición al «tráfico de indulgencias». Las indulgencias consistían en unas prebendas por las que a los fieles se les concedía la remisión parcial o total de sus pecados a cambio de realizar alguna acción (el peregrinaje a un lugar santo o el ayuno) previamente fijada por la Iglesia. Los abusos crecientes desencadenados por la concesión de indulgencias fueron la gota que colmó el vaso de los muchos reparos contra la Iglesia católica que Lutero había ido acumulando desde sus años de estudiante de teología. Influido por la vocación humanista, Lutero se había propuesto estudiar teología yendo directamente a las fuentes de la religión cristiana. La lectura de las Escrituras, en especial la de las epístolas de san Pablo, le fue iluminando sobre lo que para él era el verdadero sentido del pecado y la gracia divina. Desde ese conocimiento de primera mano, prescindiendo de las interpretaciones mediadas por las autoridades eclesiásticas, fue gestando una nueva doctrina y una nueva forma de entender la fe cristiana, al tiempo que cuestionaba el uso inadecuado de muchas prácticas de la Iglesia, así como las continuas injerencias de las autoridades eclesiásticas en el poder temporal. Como era previsible, todo ello provocó una larga y dura confrontación entre Lutero y la Iglesia de Roma, que acabó con la decisión del papa León X de excomulgarle en el año 1521. Exiliado en el castillo de Warburg, Lutero llevó a cabo la culminación de su reforma, emprendió la traducción de la Biblia al alemán, facilitando así su propagación en lengua vernácula, y se casó con Catalina de Bora iniciando una ofensiva en contra del celibato sacerdotal y a favor de una concepción abierta del sacerdocio cristiano.

La cuestión de las indulgencias no es más que una anécdota, pero muestra fehacientemente la perversión que muchas prácticas cristianas estaban experimentando en manos de unos clérigos y de una jerarquía eclesiástica más ávidos de dinero y poder que de difundir la autenticidad del mensaje cristiano. Gracias a la institución de la confesión, al fiel se le daba la oportunidad de arrepentirse de sus pecados y recabar el perdón que le concedía Dios mismo a través de los ministros de la Iglesia. Con las llamadas «indulgencias», el perdón se convertía en un trámite por el que el individuo se limitaba a cumplir con unos requisitos previamente establecidos que contribuían a reforzar el poder y la presencia de la Iglesia. Algunos teólogos medievales —Pedro Abelardo es el mejor ejemplo— se habían opuesto ya a una práctica de la confesión desvirtuada y poco convincente. Con las indulgencias, no sólo la confesión perdía sentido, sino que se había

encontrado un método para mantener llenas las arcas eclesiásticas. En un principio, sin embargo, la intención de Lutero no fue romper con la Iglesia. Era un monje agustino fiel, devoto y meticuloso, que vivía atormentado por un fuerte sentimiento de culpabilidad originado, en gran parte, por la educación estricta de su madre. Tenía un sentido abrumador del pecado y un pánico feroz ante el castigo implacable que podía sobrevenirle. No fueron sólo los desmanes de la institución eclesiástica lo que le empujó a pensar en la necesidad de cambio. Tampoco fue la concupiscencia lo que le llevó a abjurar del celibato, como quiso hacer creer la tradición católica. Fue una forma de ser especial, que alimentaba en exceso los escrúpulos de pecador, y el celo religioso lo que motivó su alejamiento de la ortodoxia. Una muestra de la ansiedad que no le abandonaba es este párrafo de las *Tischreden*:

> Cuando yo era fraile no quería omitir nada de mis rezos. Apresurado, absorbido por mis diversas funciones, guardaba yo mis *Horas*, a menudo toda una semana, hasta el sábado; a veces dos y tres semanas. Luego me encerraba días enteros, dos y tres días seguidos, hasta haber acabado con todos mis rezos. Esto me enloquecía. Pasaba cuatro, cinco noches enteras sin cerrar los ojos. Caía como muerto, sin sentido.[3]

Lutero se desesperaba porque no podía conseguir la perfección que Dios y él mismo le exigían. Fue esta angustia y desesperación continuadas lo que le llevó a reelaborar el significado de la relación del hombre con Dios al margen del racionalismo dominante en la teología medieval. Desconfiaba de su capacidad concreta —y de la capacidad del ser humano en general— para alcanzar la salvación. «¿Qué debo hacer para salvarme?» fue la pregunta que reiteradamente guió su investigación. Y encontró la respuesta en las teorías de Guillermo de Ockham, a través del ockhamista Gabriel

Biel, que fue su profesor en la Universidad de Erfurt: las teorías en contra de la complementariedad de razón y fe. Ockham, ya lo hemos visto, sostenía que no existe síntesis posible entre razón y fe, la contradicción entre una y otra es insuperable, no es posible que la razón humana llegue a conocer a Dios ni a entender sus mandamientos, aunque debe cumplirlos. Es la naturaleza caída y corrupta del ser humano lo que explica que ésta no pueda llegar nunca a congraciarse con Dios. Sólo puede confiar en que Dios, gratuitamente, lo salve.

Al hilo de la lectura de los Salmos y de las Cartas de san Pablo, Lutero encontró la solución a la angustia que le invadía al no proporcionarle la religión el consuelo que necesitaba. Un pasaje de san Pablo le proporcionó la luz que buscaba:

> No me avergüenzo del Evangelio. Es el poder salvador para el que tiene fe —primero el judío, pero también el griego— porque ahí se revela la manera en que Dios corrige lo malo, una manera que empieza en la fe y acaba en la fe, como dicen las Escrituras: «Ganará la vida el que sea justificado por la fe».[4]

La justificación por la fe y no por las obras es la doctrina que Lutero suscribe y que, más allá de los cambios en la estructura eclesiástica, constituye el núcleo de la Reforma protestante. Lutero es «fideísta», porque pone por delante la fe, entiende que una fe firme es lo único que debe exigírsele al creyente, dado que éste no puede esperar que sus obras lo rediman y lo santifiquen. «*Pecca fortiter sed crede fortius*» («Peca fuerte, pero cree con más fuerza») es la frase que sintetiza la propuesta luterana. Según Lutero, la salvación de los pecados le adviene al ser humano sólo por la fe en Dios, no por las obras que realice para redimirse, ya que éstas nunca dejarán de ser imperfectas y estarán lejos de coincidir con la ley moral. Ockham sostenía que la ley de Dios obliga

porque viene de Dios, no porque sea racional desde el punto de vista de la racionalidad humana. Es tan inmensa la distancia entre la naturaleza divina y la humana que es absurdo que el hombre pretenda acercarse a la mente divina. No es que no deba cumplir la ley, su obligación es obedecerla, pero la remisión de sus pecados le llegará por la gracia de Dios, no por el esfuerzo que ponga el creyente en adecuar sus deseos a la voluntad divina. Ésa es la postura fideísta, la que defiende la primacía de la fe sobre la voluntad de hacer el bien, una manera de entender la religión característica del protestantismo. La cuestión religiosa se convierte, así, en una relación entre el individuo y Dios por la que aquél se pone en las manos del ser divino sin poder hacer otra cosa que limitarse a esperar de su gracia la salvación.

Con la Reforma luterana, la moral queda apartada del magisterio de la Iglesia, porque ningún ser humano tiene atribuciones ni autoridad suficiente para erigirse en intérprete de la voluntad divina. El otro aspecto de la Reforma se dirige a mermar el poder de los príncipes de la Iglesia separando el poder secular del religioso. Lutero pone en cuestión la mediación eclesiástica en la relación del hombre con Dios para realzar, en cambio, la autonomía del sujeto y también la soledad del mismo con respecto a un ser superior del que sólo puede esperar benevolencia. Esa apuesta por la autonomía del sujeto frente al poder hizo que Lutero, sin desearlo, se viera envuelto en la revuelta de los campesinos de Suabia, que se sublevaron contra la dominación de los nobles y esperaban recabar de Lutero el apoyo a sus reivindicaciones. Pero Lutero se negó a secundarlos, pues lo que él cuestionaba era el poder de los eclesiásticos, no el de la nobleza. Tampoco quería indisponerse con los príncipes. Pensaba que el poder mundano y el religioso debían discurrir por caminos separados, y a él le interesaba sólo el discurso religioso. En consecuencia, se negó a reaccionar contra la represión que se cernió sobre los campesinos al ser derrotados, les dio la espalda y no hizo nada para evitar la masacre que acabó con la revuelta. Mantuvo al propósito la convicción conservadora de que el príncipe está legitimado por Dios para ejercer el poder y regular la vida de los hombres, que, en este caso, sólo son súbditos. Por eso no sólo no ayudó a los campesinos, sino que condenó explícitamente la revuelta por oponerse a una autoridad que él no juzgaba cuestionable. En términos religiosos, lo importante es creer y, dada la fe, todos los hombres son igualmente pecadores o santos, porque no son sus acciones lo que los santifica o deprava, es la fe en Dios lo único que puede redimirlos.

Con la Reforma protestante se rompe, asimismo, la relación católica entre lo exterior y corporal y lo interior y espiritual. El luteranismo simplifica los sacramentos y los ritos, reduce la misa a su mínima expresión, reprueba la concesión de indulgencias, elimina de las iglesias las imágenes religiosas. Eugenio d'Ors calificó el protestantismo como una religión abstracta, incapaz de «pensamiento figurativo». Porque lo que vale en ella es la interioridad religiosa, la relación del individuo con Dios, para la que la expresión exterior es un estorbo y no una ayuda.

En Lutero convergen la Edad Media, que muere, y la Modernidad, que se avecina. La insistencia en separar el poder secular y el religioso recuerda las dos ciudades de san Agustín. Por lo que se refiere a la moral, ésta sigue estando subordinada a Dios en tanto está sometida a la fe. Pero la herencia ockhamista lleva a Lutero a rechazar la autoridad de la Iglesia de Roma y a afianzar la autonomía del sujeto, a defender el «libre examen», la libertad para leer las Escrituras sin mediaciones autoritarias y dogmáticas. Tanto en la acción moral como en el conocimiento doctrinal, el individuo está solo, no tiene garantías de que sus obras recibirán el beneplácito divino ni puede estar seguro de que su interpretación

de los textos sagrados sea la verdadera. Esa libertad individual se reafirma en la traducción de la Biblia perpetrada por Lutero, una traducción que se acerca al lenguaje vulgar del pueblo llano y que pone los textos sagrados al alcance de todo el mundo y no sólo del clero. En contra de las limitaciones cargadas de temor por las que las autoridades católicas hurtaban la lectura de la Biblia a los fieles y censuraban las traducciones, Lutero propugna una difusión abierta y una interpretación libre de los textos sagrados. Le secunda la invención de la imprenta, que permite propagar con mayor facilidad la obra escrita. Se inicia un proceso de alfabetización que se extenderá a las masas. La lectura y el acceso a la información ya no serán exclusivos de los monjes y eclesiásticos. A la vista de la deriva que la Reforma está tomando, desde la Iglesia de Roma se hacen esfuerzos ímprobos por frenar la expansión del «libre examen». El Concilio de Trento (1546) proclamará la autoridad de la traducción de san Jerónimo, la Vulgata, con el fin de hacer manifiesta la ignorancia de los laicos. En los países de tradición católica, la lectura libre de la Biblia ha estado vetada hasta hace muy poco. Antes de que el Concilio Vaticano II empezara a introducir aires más frescos, para los españoles, por ejemplo, era una sorpresa comprobar que, en los países de tradición protestante, la Biblia era un libro de cabecera y su lugar natural era la mesita de noche.

La Reforma protestante es el producto de una angustia que personalizó en sí mismo Martín Lutero, pero que expresaba un sentir de la época. Con la caída del Imperio romano, Europa se dispersó en pedazos y tardó siglos en recuperar una cierta identidad. El vacío que se produjo en cuanto a estructuras de poder y normas de conducta supo aprovecharlo bien la Iglesia católica, que se extendió fácilmente como un imperio cristiano con pretensiones de universalidad. Esa estructura se rompe con la Reforma protestante, que,

a su vez, da respuesta a la inseguridad y a la incertidumbre derivadas del fin del feudalismo. Desde el siglo XIV, los individuos que han vivido la Reforma dejan de verse como miembros de una estructura jerárquica que determina el lugar que cada uno debe ocupar en la sociedad. Empieza a haber más movilidad, se descubre el Nuevo Mundo, y con él, la existencia de culturas desconocidas, lo que abre las puertas a una concepción más relativista de las propias creencias. Nada se ajusta al modelo de racionalidad medieval, que parecía incuestionable. Al mismo tiempo, la Iglesia oficial experimenta graves conflictos internos y una crisis aguda de autoridad: la Santa Sede se traslada de Roma a Avignon y, en un momento determinado, el pontificado era reclamado simultáneamente por tres aspirantes a Papa. La sensación de fragilidad, unida a la de una mayor libertad, daba alas a ese sentimiento de angustia que Lutero encarnó a la perfección.

Con Lutero nace el sujeto moderno, y nace como sujeto escindido entre un deber ser que no está a su alcance y un ser que lo degrada y lo hunde en la miseria. Empieza, asimismo, un proceso que aún no ha terminado: el de la secularización del pensamiento y de la filosofía moral como parte del mismo. Es Lutero quien marca la oposición entre la «profesión de fe» que mira hacia arriba y la «profesión civil» que pertenece a la vida del siglo. Entre moral y religión hay un «salto», el famoso salto que luego teorizará Søren Kierkegaard para hacer ver la pobreza de lo que él llama el «estadio ético» frente a la superioridad de lo religioso. Lutero es el primero en señalar con dramatismo la diferencia insalvable entre la vida terrenal, donde discurre la moral, y la otra vida, que nadie puede saber si merece. Ningún filósofo comprendió tan bien como el recién mencionado Kierkegaard la ansiedad que produce en el sujeto esa división entre dos mundos que no convergen. Kierkegaard plasmó ese sentimiento, sobre todo, en su libro: *El concepto de la angustia*. En Espa-

ña fue Miguel de Unamuno quien se hizo eco de la sensibilidad luterana y kierkegaardiana, especialmente viva en las páginas de *El sentimiento trágico de la vida*.

El segundo protagonista de la Reforma es Juan Calvino (1509-1564), teólogo francés convertido al protestantismo. Siguió a Lutero en el rechazo a la Iglesia de Roma y en la voluntad de atenerse a la Biblia como única autoridad doctrinal del mensaje cristiano. Calvino se estableció en Ginebra, desde donde difundió sus ideas y atrajo a muchos partidarios. Mantuvo la tesis luterana de que no somos nadie para juzgar la ley de Dios y que sólo la gracia puede justificar lo que hacemos. También consideró que el orden político, y especialmente el económico, tenían su propia justificación. No obstante, Calvino y los calvinistas construyen un *éthos* moral característico que se apoya en el dogma de la predestinación. Siguiendo a Lutero, sostiene que Dios está tan por encima de los hombres que éstos no pueden aspirar a redimirse de sus pecados por sí solos. Todos estamos predestinados a la salvación o a la condena eterna, pues el destino de cada cual forma parte del designio divino en la medida en que es el Creador absoluto. Ahora bien, frente a la impotencia propia de la moral luterana, el calvinista vislumbra una cierta luz y piensa que es posible ver en la dedicación al trabajo ciertas señales de salvación. Si Lutero desvalorizó totalmente las obras humanas, Calvino creyó que la entrega a la profesión, a la actividad laboral, es un servicio a Dios y una forma de progreso moral. Concibió el éxito mundano como una señal de la elección divina. En Calvino, la vida activa cobra una importancia aún mayor que en Lutero, de su concepción de la moral deriva un *éthos* del trabajo, una valoración de la producción y de las virtudes necesarias para que el trabajo produzca buenos resultados: virtudes como la eficiencia y la rentabilidad, pero también el ahorro, la renuncia a la ostentación y al despilfarro. Con el calvinismo se acepta la usura, prohibida previamente por católicos y protestantes. Se acepta que el dinero produzca dinero, lo que abrirá la vía a la especulación sin freno. Fue Max Weber, con su estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* quien desveló ese ascetismo típico del calvinismo que dio impulso al capitalismo y al desenfreno productivo y financiero de temibles consecuencias, como estamos experimentando en estos momentos. En continuidad con el abandono de la vida contemplativa como forma de vida superior, que había propiciado Lutero, el calvinismo se agarra a un sentido de la vocación o llamada divina, vocación no religiosa, sino profesional, que hace que cada hombre esté llamado a desempeñar una tarea en este mundo, actuando así como ejecutor de la obra de Dios. De esta forma, el logro y la búsqueda de beneficios materiales adquiere una legitimación sobrenatural.

En sus dos excelentes estudios sobre la moral protestante (*Protestantismo y catolicismo como formas de existencia* y *El protestantismo y la moral*), José Luis Aranguren puso un empeño especial en distinguir el *talante* de Lutero del de Calvino.[5] En primer lugar, Lutero y el luteranismo son una misma cosa, porque, como hizo notar Jacques Maritain —de quien Aranguren recoge la cita—, «el luteranismo no es un sistema elaborado por Lutero; es el desbordamiento del individualismo de Lutero». Ello significa que el luteranismo hay que entenderlo «desde el alma de Lutero», quien apostató debido a su ánimo permanentemente angustiado y desesperado. Por el contrario, el calvinismo va más allá del propio Calvino. Además, si el talante de Lutero consistió en la angustia y la desesperación, el de Calvino y los calvinistas consistiría en el «celo» y el «cuidado». La fe de Lutero es una «fe-fiducia», revierte en esperanza; por el contrario, la fe de Calvino es una «fe-obediencia», que lleva a seguir la llamada divina con alta dedicación y máxima solicitud.

Uno y otro dan un paso decisivo a favor de la secularización y la privatización de la religión. Me he referido en varias ocasiones a la condición de soledad del individuo que no se ve amparado por la comunidad, tan esencial en la ética griega, ni encuentra en Dios el consuelo que su misma realidad de creatura divina y hundida en la ciénaga del pecado está demandando. A partir de ahora, el valor que encarne el individuo será la libertad para escoger cómo vivir. Seguirá guiándose por normas, pero éstas no le vendrán impuestas desde fuera, sino que tendrá que imponérselas a sí mismo, como se verá con Kant, que consagra la autonomía de la moral prevista ya por Lutero.

La Reforma protestante no llegó a los países católicos, entre ellos España. Por el contrario, se produjo en dichos países una agresiva Contrarreforma que tuvo consecuencias deplorables para el futuro del pensamiento, de la moral y de la política. En los países que lucharon por conservar a cualquier precio la tradición católica haciéndose impermeables a las ideas reformistas, no se produjo la independencia del sistema político con respecto a la doctrina y autoridad de la Iglesia ni el proceso de secularización de la moral que se hace visible en la Ilustración. En los países protestantes, la religión se fue alejando de la moral colectiva, mientras que, en los católicos, se afirmaron con fuerza los principios dogmáticos, lo que convirtió al catolicismo en una religión cerrada y opuesta por principio a los derechos y valores propiciados por la ideología liberal.

EL REALISMO POLÍTICO

El inventor de lo que ha venido en llamarse «realismo político» es Maquiavelo. A él se le atribuye la defensa de una política sin moral, la concepción de la política como voluntad de mantener el poder a cualquier precio, la tesis de que el fin justifica los medios, y de que lo único que cuenta a la hora de evaluar una acción política son los resultados. Es cierto, en Maquiavelo están todas las ideas «maquiavélicas», pero reducir la obra de Maquiavelo a unos cuantos tópicos descontextualizados del conjunto es injusto. En primer lugar, hay que tener en cuenta cuándo y por qué Maquiavelo escribe su obra más famosa, *El Príncipe*, y qué se propone con ella. También debemos considerar que, al mismo tiempo que fue capaz de redactar un breviario de consejos para el gobernante terriblemente realista, dedicó muchas páginas a exaltar y defender el ideario republicano, con los ojos puestos en la República Romana, y con la nostalgia que le producía la estructura política de las repúblicas renacentistas, que había conocido de primera mano y cuya debilidad interna presagiaba su propia extinción.

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) fue ante todo un político. Nació cuando Lorenzo de Médici regentaba la república de Florencia, una de las cinco potencias que, en esa época, formaban Italia. Vivió, en su juventud, los años de mayor apogeo de la cultura florentina. Fue canciller de la república de 1498 a 1512, año en que la república es derrotada. A partir de entonces, Maquiavelo es destituido y obligado a vivir en el ostracismo durante quince años. Había empezado a redactar los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, pero, movido por el fracaso de la república, abandona la obra empezada y se pone a redactar *El Príncipe*, que acaba en menos de un año. Serán sus dos obras principales, muy distintas entre sí, pues *El Príncipe* es un opúsculo breve y bien articulado, mientras que los *Discursos* contienen reflexiones más desordenadas pero con mayor enjundia filosófica. No son dos obras muy dispares en el sentido de que, en ambos casos, el móvil es el mismo: extraer de la historia y de la propia experiencia política las enseñanzas pertinentes para

hacer ver las causas de la debilidad de una república como la florentina y sentar las bases de lo que debe ser el Estado moderno.

Lo que le preocupa a Maquiavelo es la instauración de un «orden nuevo», el nuevo Estado. *El Príncipe* atiende a ese objetivo de construir un «principado nuevo», para lo que de antemano hay que averiguar y conocer las causas que han llevado al hundimiento a otros principados. Para conseguir sostener el nuevo orden será preciso saber combinar la *virtú* y la *fortuna*, dos conceptos fundamentales para articular una nueva organización política. La fortuna es una amenaza que puede desbaratar los proyectos del príncipe, pero a la fortuna es posible domarla sin escatimar medios, «pues la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla» (la frase, dicho sea de paso, merece un lugar de honor en la antología de la misoginia). Domar la fortuna no es otra cosa que saber adaptarse a la «condición de los tiempos», pues la fortuna «muestra su poder cuando no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente y por eso vuelve sus ímpetus más allá, donde sabe que no se han construido los espigones y los diques para contenerla».[6] El éxito nunca está asegurado, pero el príncipe debe intentarlo.

Se ha dicho que *El Príncipe* no es una teoría política, es un manual de técnica política. Los argumentos son utilitarios. Las virtudes que debe cultivar el soberano no valen tanto por sí mismas como porque producen las consecuencias deseadas. No siempre será bueno ser honrado, decir la verdad ni ser amable. Lo que importa es el fin, no los medios. Así, César Borgia era considerado cruel por sus contemporáneos, pero fue capaz de restablecer el orden y la paz en la Romaña: «Debe, por lo tanto, un príncipe no preocuparse de la fama de cruel, si en cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales».[7] Tampoco es necesario que un príncipe mantenga todas las cualidades que se le suponen, pero sí importa que «parezca tenerlas», pues quizá el tenerlas le perjudique, pero «si aparenta tenerlas son útiles». Maquiavelo quiere ser pragmático. No pierde el tiempo imaginando repúblicas y principados ideales, pues «siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa que a la representación imaginaria de la misma».[8] Efectivamente, desde el capítulo XV hasta el final va desgranando las ideas fundamentales de una política realista que sirva para edificar un Estado fuerte y expansivo, como es el modelo del Estado moderno, un propósito radicalmente diferente del de sus contemporáneos creadores del género utópico, como Tomás Moro, Campanella o Bacon.

Pero, como ha visto bien Miguel Ángel Granada,[9] Maquiavelo no se siente a gusto con la escisión entre política y moral. Su intención no es la que se le ha atribuido siempre: defender a ultranza la razón de Estado. El motivo del realismo y de la dureza política exhibidas en *El Príncipe* está más claro en los *Discursos* y es el mismo que inspira la moral luterana: la maldad de la naturaleza humana. Si los hombres no son buenos por naturaleza, sino que tienden a incumplir las leyes cuando son contrarias a su propio interés, si se dejan llevar por las pasiones y por la ambición, es útil acudir a la historia, porque en ella se ejemplifican las constantes de la naturaleza humana y se hallan modos de aprovechar lo bueno que hay en ella y combatir, en cambio, sus perversiones. Un político debe proponerse, por encima de todo, mantener la cohesión y el orden. Debe proveerse de armas para defenderse de los enemigos exteriores y ser hábil para evitar la inestabilidad interior. *El Príncipe* es la obra de un hombre que se siente fracasado y que ama a su país. El tema no es la virtud moral, sino la habilidad política.

Aunque hoy se impone la teoría de que las dos grandes

obras de Maquiavelo, *El Príncipe* y los *Discursos*, comparten una misma filosofía política, no siempre se ha considerado así. La interpretación de un Maquiavelo «maquiavélico» ha predominado durante mucho tiempo, sin dejar ver que Maquiavelo es el mismo en todas sus obras y que lo que, en último término, las alienta es el hacerse cargo de las innovaciones de la modernidad a partir de la lectura y las enseñanzas de los antiguos. *El Príncipe* tiene que ver con la crisis de la república de Florencia, y los *Discursos* y *El arte de la guerra* se enfrentan a la posibilidad de reformar una república popular en la que la corrupción ha arruinado el comportamiento cívico. Ese Maquiavelo, el republicano, es el que ha querido rescatar el republicanismo contemporáneo en su crítica a las deficiencias del liberalismo, consistentes en la incapacidad del pensamiento liberal para propiciar una libertad dispuesta a la participación y cooperación ciudadanas. En la República Romana, a la que remite Maquiavelo recordando la época de Tito Livio, se trata de evitar, sobre todo, la lucha entre las distintas facciones de ciudadanos, pues éstos son desiguales y pertenecen a estratos distintos. Roma consiguió la estabilidad gracias a la alianza entre la aristocracia y el pueblo, gracias a adoptar una constitución mixta y a poner énfasis en la importancia y el valor de las virtudes cívicas. Por el contrario, las repúblicas italianas surgieron en el siglo XIII reclamando la independencia frente al poder del Papa y el emperador. Desafiaban a las autoridades absolutas, pero no supieron controlar los conflictos entre facciones y su vulnerabilidad fue manifiesta (una muestra de ello son las luchas de Capuletos y Montescos inmortalizadas por Shakespeare en *Romeo y Julieta*). Maquiavelo es un claro defensor de estas repúblicas en contra de la monarquía hereditaria y absoluta. En *El Príncipe* se presupone el valor superior de la república, si bien el objetivo del libro no es hablar de ella. Sí lo es, en cambio, en los *Discursos*, donde regresa a la Roma

republicana para hacer suyos los principios que sostuvieron esa forma de gobierno. En la actualidad, las interpretaciones de Maquiavelo por parte de Maurizio Viroli, Quentin Skinner y John Greville Agard Pocock[10] han intensificado el interés por el Maquiavelo de los *Discursos* y han contribuido a rescatarle de la identificación reduccionista con el defensor del absolutismo político.

LAS UTOPÍAS RENACENTISTAS

En el extremo opuesto al realismo de Maquiavelo se sitúa otra invención característica del Renacimiento, que es la del género utópico. Aunque tendemos a pensar que la primera utopía es la *República* de Platón, de hecho la primera utopía propiamente dicha, en la que se describe con detalle una forma de organización social y política perfecta, y que lleva el título, inédito hasta entonces, de *Utopía*, es la que escribe Tomás Moro (1478-1535). En las antípodas de Maquiavelo, que rehuía las sociedades ideales, Moro inventa una sociedad que establece las condiciones para una existencia digna. Todas las utopías tienen en común dos rasgos: describen sociedades que están fuera del mundo, en ningún lugar, y describen sociedades cerradas, sin contaminación exterior, inmóviles y férreamente ordenadas. La pretensión que las distingue a todas es la de dibujar las condiciones necesarias para conseguir lo que las sociedades reales jamás muestran: que todos los hombres son iguales. Pero en ese empeño se ignora el valor de la libertad individual, el valor que asoma con más fuerza precisamente con el humanismo renacentista y con los primeros intentos de emancipación de las ataduras de la religión establecida.

Son tres las obras utópicas de esta época. Cada una de ellas tiene características específicas que desvelan la inten-

ción que las anima. Tomás Moro, fascinado por las crónicas de Américo Vespucio y los conquistadores del Nuevo Mundo, ve en la abolición de la propiedad privada la condición necesaria para el establecimiento de la igualdad. Condición necesaria pero no suficiente. Para que la igualdad se preserve son precisos otros requisitos más duros y férreos: reglamentar la vida cotidiana estableciendo el trabajo obligatorio para todos, prohibiendo el dinero, obligando a recibir una educación básica, procurando eliminar el dolor (en la *Utopía* de Moro se practica la eutanasia) y uniformizando, en suma, la totalidad de la vida de las personas. Moro era cristiano y parece que se propuso reinventar algo similar a lo que fueron las primeras comunidades cristianas. Su *Utopía* es la primera aproximación moderna al sueño comunista.

Muy distintas son las utopías de Tommasso Campanella (1568-1639) y Francis Bacon (1561-1626). El primero, un dominico italiano, escribe *La ciudad del sol* casi un siglo después de la publicación de la *Utopía* de Moro. Campanella, por su parte, se propone describir un orden a la manera de un sistema solar divino del que irradian el Estado y la organización administrativa. Describe una sociedad extremadamente jerarquizada donde un orden autoritario y una rígida burocracia establecen una organización sin clases. No hay explotación ni afán de lucro, todo el mundo trabaja por igual, no hay ricos ni pobres y existe una comunidad de bienes y de mujeres. Está prohibida la propiedad privada, por lo que nadie desea lo que no tiene y todos tienen lo que necesitan. Al igual que Moro, Campanella buscaba un cristianismo más auténtico, inspirado en Joachim de Fiore, un comunismo gobernado por una estructura teocrática. No comulgó con la rigidez del escolasticismo y, cuando hizo falta, defendió a Galileo. Por todo ello vivió varios años confinado y finalmente tuvo que exiliarse a Francia.

Francis Bacon nació en Londres en el seno de una familia culta y noble. Fue el introductor del método científico de observación de la realidad en el pensamiento moderno. Desde joven sintió más atracción por la observación de la naturaleza que por otros conocimientos, aunque conseguiría ser eminente en derecho. Muy pronto despreció el aristotelismo y, en general, el estudio de los filósofos clásicos, «las frívolas disputas, los argumentos plomizos e inútiles, los experimentos engañosos, los prejuicios populares» que no hacían avanzar el conocimiento como sí podía hacerlo, en cambio, la investigación directa sobre los hechos.

Bacon buscó la utopía por la vía de la ciencia. La *Nueva Atlántida* es la historia de una civilización cristiana que no ha sufrido la influencia embrutecedora de los filósofos y se ha dedicado a desarrollar la ciencia. Su órgano rector es una institución llamada Casa de Salomón, que puede haber sido el precedente de la Royal Society, fundada en 1660 y cuyo objetivo era reunir a las mentes más cualificadas del reino para establecer una «filosofía nueva y experimental». La Casa de Salomón representa el sueño de Bacon, el desarrollo de la organización y el método que defendía: un equipo de científicos dedicados a observar, experimentar, extraer principios de su trabajo y, sobre todo, innovar al servicio de la humanidad.

7
HOBBES. LA ÉTICA DEL MIEDO

Es un lugar común en los estudios sobre Hobbes vincular su filosofía moral y política a la experiencia del miedo. Una frase de su autobiografía, referida a la circunstancia de su nacimiento, lo corrobora. Dice: «El miedo y yo somos gemelos» («Fear and I were born twins»), pues «mi madre, al enterarse de que la Armada Española surcaba el canal inglés, dio a luz prematuramente». Así, en 1588, nacía Thomas Hobbes, con el miedo en el cuerpo, un miedo connatural al ser humano y al que luego atribuyó el origen del orden social y de las obligaciones morales y políticas.

Hijo de un vicario inglés, Hobbes estudió filosofía en Oxford, si bien muy pronto se dejó fascinar por la geometría, por la mecánica de Galileo y por las ciencias empíricas en general, viendo en ellas el rigor que debía presidir cualquier forma de conocimiento. Tuvo contactos con Francis Bacon, quien le contagió el desprecio por Aristóteles y, en general, por la metafísica, que, lejos de acercarnos a la realidad, nos distancia de ella. Se convenció de que conocer es poder y las ambigüedades del lenguaje son un obstáculo para el conocimiento. Tradujo a Tucídides, del que aprendió que la democracia es frágil, inestable e «insensata», un sistema que no vale para hacer frente a situaciones de conflicto y, en concreto, al clima de guerra civil que se respiraba en Inglaterra en aquellos años. La desconfianza con respecto a algo parecido a la democracia le lleva a abrazar, sin cuestio-

narlo, el poder absoluto. Las primeras obras que escribió, y las que le dieron fama, tuvieron carácter político: *De Cive*, *Leviatán*, *Behemoth*. En principio pensó que había que empezar por estudiar el cuerpo humano para luego determinar qué es el hombre y, finalmente, abordar el poder político, pero pronto invirtió el orden de sus escritos, acuciado por los acontecimientos y los conflictos políticos de su tiempo. Tal fue la causa —explica él mismo— de que, «dejando de lado todas las otras materias, madurase y realizase esa tercera parte. La consecuencia fue que lo que estaba en último lugar ocupase el primero en el tiempo». El *Leviatán* ocupó el primer lugar y pasó a ser la obra por la que su autor se convirtió en un clásico, y también en el padre de la filosofía política moderna.

Como se ha visto en el capítulo anterior, con la modernidad, el individuo se sitúa el centro del pensamiento filosófico. A partir de ahora, el individuo será la unidad social última desde la que hay que explicar la organización social y las constricciones normativas. Dios ha dejado de ser necesario para explicar muchas cosas, aunque se sigue aceptando su existencia. La moral es humana, como relata Pope en su *Ensayo sobre el hombre*. Cambia el punto de vista y el pensamiento se vuelve individualista, porque la realidad también se ha transformado. Ya no existe esa base social homogénea y comunitaria que mantiene a los individuos unidos por vínculos de clase o religiosos. Europa vive zarandeada por guerras de religión y por conflictos internos en las naciones emergentes que causan una inestabilidad social y política permanente. El problema al que se enfrentan los filósofos de la moral y de la política es legitimar un deber ser que contrasta y se opone a los deseos y necesidades reales de los individuos. Dicho de otra forma, habrá que encontrar la manera de conciliar un interés común, que nadie percibe como común, con los intereses particulares de cada individuo. Un

objetivo que jamás se ha conseguido confiando sólo en la buena voluntad de los hombres. Si ha habido algún acuerdo sobre las normas que seguir y la forma de organizarse, éste ha estado motivado por el miedo. Hobbes es diáfano al expresarlo: «El origen de todas las sociedades grandes y estables ha consistido no en una mutua buena voluntad de unos hombres para con otros, sino en el miedo mutuo de todos entre sí».[1]

Lo que va a conseguir preservar el orden social es un Estado poderoso y fuerte al que todos obedezcan porque consideran que es necesario hacerlo con vistas a su propia seguridad. El método de Hobbes para elaborar su teoría del Estado es doble. Por una parte, utiliza la introspección: busca en sí mismo los móviles del comportamiento humano. Por otra, aprende de la mecánica de Galileo que el movimiento es el estado natural de los cuerpos, una teoría que le servirá para explicar los motivos del comportamiento humano y, en consecuencia, los fundamentos del orden moral y político. De la hipótesis de que todas las cosas, y también los seres humanos, tienden a mantenerse en movimiento, es decir, tienden a la autoconservación o a perseverar en su ser (como luego dirá Spinoza), Hobbes deducirá la necesidad de un orden social que proteja a los individuos y evite que se destruyan unos a otros sucumbiendo a una supuesta «guerra de todos contra todos». Lo primero que hay que hacer para fundamentar ese orden es conocer la «materia» de que consta la sociedad, esto es, las unidades últimas de la sociedad, los seres humanos. Para conocer al ser humano, nada mejor que seguir la sentencia *nosce te ipsum* («Léete, conócete a ti mismo»). Con esta lección arranca el *Leviatán*, un punto de partida muy parecido al del *Discurso del método* de su coetáneo, Descartes. Como él, Hobbes cree que, en lugar de confiar en lo que se ha leído en los otros, es aconsejable leer en uno mismo, pues

> debido a la semejanza de los pensamientos y pasiones de un hombre con los pensamientos y pasiones de otro, quien mire dentro de sí considerando qué hace cuando *piensa*, *opina*, *razona*, *espera*, *teme*, etc., y por qué, podrá leer y conocer cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los demás hombres en ocasiones similares.[2]

De la misma forma que la ciencia descubre las leyes de la naturaleza a partir de la observación de las interacciones físicas, las leyes del comportamiento humano habrán de basarse en el conocimiento más cierto que tiene el hombre de sí mismo: el que le proporcionan los pensamientos y deseos que guían su acción. Lo más seguro y fiable es el conocimiento reflexivo, los sucesos mentales, nuestras apariencias y fantasías («our seemings and fancies»), saber cuáles son los objetos del deseo y del odio que mueven al ser humano.

EL IUSNATURALISMO Y EL ESTADO DE NATURALEZA

En el último tramo de desarrollo de la escolástica, la llamada «neoescolástica», surge el iusnaturalismo o la teoría del derecho natural, ya anticipada por los teólogos medievales, especialmente por Tomás de Aquino. En España, el fraile franciscano Francisco de Vitoria (1486-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) desarrollan ampliamente esta doctrina con ideas novedosas, pese a la filiación escolástica de ambos. Conciben el derecho natural como distinto de la ley positiva porque no deriva de la voluntad humana, sino que está en la naturaleza humana *per se* y *ex se*. El *ius naturale* es aquello hacia lo que *ipsa natura immediate inclinat*, aquello hacia lo que se inclina la misma naturaleza. Se capta por la luz natural, pues está grabado en el corazón humano. Gracias al derecho natural, Vitoria ve plausible la existencia de una co-

munidad humana universal, lo que le lleva a defender los derechos de los indios, en la línea en que lo hace Bartolomé de las Casas, y a poner las bases de un derecho internacional, el llamado «derecho de gentes». Por su parte, Suárez rechaza el derecho divino atribuido a los monarcas y reconoce una sociabilidad humana general, que es la que hace posible hacer leyes que obligan a todos. No suscribe la idea del contrato social que harán suya Hobbes y Locke, pero su pensamiento influye en ambos y es fuente de inspiración también para Hugo Grocio (1583-1645), filósofo holandés y uno de los teóricos más relevantes del derecho natural. Grocio separa la ley natural de la revelación divina, y afirma que aquélla es inherente a la razón humana y que se daría aunque Dios no existiera (*etiamsi Deus non esse*). De ahí que pueda aceptarse una definición universal de naturaleza humana. Entre esos universales está el *appetitus societatis*, la tendencia social del hombre entendida como la facultad de saber y actuar de acuerdo con preceptos generales y no sólo movido por intereses particulares. Lo que repugna a esa naturaleza social del hombre es lo injusto.

Hobbes toma de Hugo Grocio la idea de que existen unos universales de la moral, unos universales mínimos que, en su caso, se concretan en el derecho de toda persona a autodefenderse y defender lo que es suyo, y en la prohibición de hacer daño. Ambos derechos son naturales, no es necesario remitirlos a una autoridad divina que los decreta y legitima, como quiso la mayoría de los teólogos medievales. Tampoco cree que deriven de una supuesta sociabilidad humana innata, sino más bien de la compulsión de la propia naturaleza humana hacia la conservación de la propia vida. El problema que habrá que resolver, desde tales premisas, es de qué forma se conserva mejor la propia vida. Hobbes acude para ello al mecanicismo que describe la realidad como una máquina cuyo movimiento se explica por causas. Igual que nos

preguntamos por las causas del movimiento de los cuerpos físicos, habrá que averiguar cuáles son las causas o los medios necesarios para preservar la vida de los individuos. Hobbes las encuentra en el Estado como origen y explicación de la obligación política.

El punto de partida para la teoría del Estado hobbesiana es la igualdad «natural» de todos los hombres, en un doble sentido: igualdad en el derecho a la vida e igualdad en cuanto a la capacidad y expectativas para satisfacer los propios deseos. Hay que partir del supuesto de que ningún individuo renuncia, en principio, a satisfacer sus deseos, aun cuando ello sea a costa de dominar o destruir al otro. A ese supuesto lo denomina Hobbes «estado de naturaleza», una situación hipotética en que los individuos viven en estado salvaje y natural, absolutamente libres de seguir sus impulsos más primarios, sin ninguna ley o constricción que limite sus movimientos. En tal situación, «el hombre es un lobo para el hombre», y siente una amenaza de guerra permanente: «la guerra de todos contra todos». Es decir, el hombre, abandonado al egoísmo al que le incita su mera naturaleza, sólo puede tender a la autodestrucción y a la muerte. El capítulo XIII del *Leviatán* es crucial para entender la concepción hobbesiana de la condición humana. Allí se lee que «en la naturaleza humana encontramos tres principales causas de disputa: la competición, la inseguridad y la gloria». Esas tres causas igualmente potentes en todos los individuos, desprovistas de control y de freno, no pueden llevar a la paz, sino a la guerra. Para impedirlo no hay más remedio que construir un poder artificial, no inmediatamente natural, que ordene, gobierne y reduzca la libertad incontrolada y la libre satisfacción de los deseos individuales. A ese poder lo llamamos «Estado».

En síntesis, todos los hombres son iguales por naturaleza, pero los deseos por alcanzar los mismos fines, la ambición

desmedida de todos y cada uno, producen competición, inseguridad y miedo. Inseguridad que conduce a tratar de dominar al otro y, por lo tanto, a la guerra, o, como especifica Hobbes, al «tiempo de guerra», a esa condición en que la disposición hacia la guerra es un hecho (de la misma forma que el mal tiempo atmosférico no significa sólo lluvia, sino inclinación hacia la lluvia). A esa previsión constante de guerra es a lo que Hobbes denomina «estado de naturaleza», que no debe entenderse como un estado real que haya existido en una época remota, sino como una hipótesis lógica, una hipótesis construida para explicar lo que ocurriría si no existiera el orden impuesto por un poder con fuerza y legitimidad para mantenerlo. Veamos cómo lo expresa su autor:

> Puede quizá pensarse que jamás hubo tal tiempo ni tal situación de guerra; y yo creo que nunca fue generalmente así, en todo el mundo. Pero hay muchos lugares donde viven así hoy. Pues las gentes salvajes de muchos lugares de *América*, con la excepción del gobierno de pequeñas familias, cuya concordia depende de la natural lujuria, no tienen gobierno alguno; y viven hoy en día de la brutal manera que antes he dicho. De todas formas, qué forma de vida habría allí donde no hubiera un poder común al que temer puede ser percibido por la forma de vida en la que suelen degenerar, en una guerra civil, hombres que anteriormente han vivido bajo un gobierno pacífico.[3]

Basta reflexionar sobre uno mismo y reparar en lo que solemos hacer a diario cuando abandonamos por unos días nuestra casa y, por temor a los ladrones, atrancamos las puertas y echamos el cerrojo. Sabemos por experiencia que existe una tendencia natural humana a apropiarse de lo que uno desea, aunque no esté permitido ni le pertenezca, y el temor a perder lo que uno posee se cierne como un peligro constante sobre todos nosotros. Un mero ejercicio de introspección y de análisis sobre lo que todos sentimos justifica la explicación de Hobbes de la necesidad del Estado, una necesidad que deduce de los motivos más elementales y generales del comportamiento humano. Para contrarrestar esos motivos hacen falta leyes e instituciones que coarten la libertad y velen por la seguridad de las personas.

Es decir, que si los individuos salen del estado de naturaleza o, mejor dicho, evitan caer en él, lo hacen por egoísmo, impelidos por su propio interés, porque temen la muerte y la razón les indica que sólo por el pacto se consigue la paz. Es importante subrayar que el razonamiento de Hobbes se basa en el egoísmo natural humano: cada uno lo quiere todo para sí, pero el miedo a morir obliga a aceptar la ley y el orden como la forma de vivir más racional. Así pues, sobre ese derecho natural primario cuya ley es la autoconservación se edifican una serie de leyes igualmente naturales que constituyen las bases del orden social. La primera de esas leyes naturales es la búsqueda de la paz, ley que descubre la razón humana, ya que la paz es el antídoto del peligro de guerra, y se enuncia así: «Todo hombre ha de esforzarse por alcanzar la paz mientras tenga esperanza de obtenerla y, cuando no pueda, puede buscar y utilizar toda la ayuda y las ventajas de la guerra».[4] El derecho natural, escribe Hobbes anticipando una tesis que será fundamental en la filosofía moderna, sobre todo en Kant, «es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para ello».[5] Estar sometido a unas leyes naturales es la condición de la libertad.

La finalidad de preservar la vida que todo individuo lleva dentro se sustancia en el «contrato social», un pacto entre enemigos que, a partir de ahora, será aceptado por la mayoría de los filósofos como la explicación y el fundamento de la sociedad ordenada. Hobbes es el primer teórico propia-

mente dicho del contrato social como explicación del origen del Estado. Podemos encontrar precedentes en otros autores, como el Protágoras del diálogo platónico del mismo nombre, al que ya se ha aludido en su momento, pero la idea de un contrato social como justificación teórica del poder político es una invención del siglo XVII, cuando el problema más serio con que se enfrenta el filósofo es tener que explicar la convergencia de los intereses individuales y el bien común. La forma de hacerlo es imaginar un supuesto pacto o contrato por el que se produce una transferencia de derechos entre el poder estatal y los súbditos. Éstos transfieren al soberano parte de sus derechos a cambio del compromiso del soberano de proteger la libertad de todos y de cada uno con la ley y, como no deja de especificar Hobbes, también con la espada si es preciso. El contrato es el mecanismo imprescindible para que la ley natural se cumpla. No hay más garantía para la conservación de la vida y la seguridad que la transferencia del poder a una persona, reduciendo «todas las voluntades a una sola»:

> Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre, como si todo hombre debiera decir a todo hombre: *autorizo y abandono el derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú abandones tu derecho a ello y autorices todas sus acciones de manera semejante.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS.[6]

El contrato no es un pacto real, es un «como si», una condición que no ofrece dudas si uno piensa desde la razón y no desde las pasiones. Con el contrato nace la sociedad civil o política (en la época aún no se distingue entre ambas), la organización que se inspira en esa supuesta ley natural que

resume los principios de la moral o de la justicia. No se niega la libertad como prerrogativa fundamental del individuo, pero queda claro que la libertad no es un valor absoluto, que debe ser limitada por el soberano, a quien corresponde reprimir todo movimiento que ponga en peligro la paz.

EL CONTRATO SOCIAL Y LA MORAL

Con la formación de una sociedad propiamente dicha, con la protección y la autoridad de un Estado, nace y se consolida el orden moral. Para un pensamiento puramente mecanicista, las nociones de bien y mal carecen de sentido. Los deseos y las pasiones que mueven a actuar no son buenos ni malos hasta que una ley decide que lo sean. Hobbes reconoce que ésa es la consecuencia de su método: en el estado natural de guerra, «no hay espacio para las nociones de bien y mal, justicia e injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales de la guerra; [...] no existen las distinciones de *tuyo* y *mío*, sino que cada hombre coge lo que puede, y es suyo mientras puede guardarlo».[7] Así pues, todas las leyes naturales derivadas del contrato vienen acompañadas de la «artificialidad» que les confiere el haber nacido del compromiso entre el soberano y los súbditos. Aunque sean leyes naturales, son el fruto de un artificio en el sentido de que no existían en el hipotético estado de naturaleza, no derivan de una supuesta naturaleza originaria del hombre, aunque sí del choque de dos fuerzas que se contraponen: la que mueve a conservar la vida y el miedo a morir que produce un Estado sin orden ni ley. Tampoco la divinidad es el fundamento del poder del soberano. El único fundamento es el contrato, una supuesta aquiescencia de todos para asumir la obligación que imponen las leyes.

Si nos remontamos a las doctrinas de los teólogos medie-

vales, hay una evidente distancia entre Hobbes y, por ejemplo, santo Tomás, para quien la legitimación del poder del Estado se encuentra en Dios y es un reflejo de la ley eterna divina. Por no hablar de Aristóteles, que entendía la *pólis* como el estado natural del hombre. Algo más cercano a Hobbes estaría san Agustín, que veía el Estado como una institución no natural, sino consecuencia del pecado original, aunque Agustín creía en una moral objetiva con fundamento trascendente. Hobbes hace al soberano responsable ante Dios, pero en su filosofía no hay ninguna apelación a la trascendencia. Hobbes es deísta: la razón y la experiencia le llevan a proyectar un ser superior creador del universo, pero no existe ningún vínculo religioso con él. En el terreno político, es el soberano quien decide sobre lo bueno y lo malo. El papel sustancial del poder político y la necesidad imperiosa de mantenerlo, derivado de la dinámica inherente a la vida, acerca a Hobbes a Maquiavelo.

No sólo la moral es un artificio que nace con ese animal mortal que es el Estado, sino que la antropología empieza a partir de las prescripciones del poder político. Antes del Estado, no hay otra definición del hombre que la que remite a la autoconservación y, por lo tanto, al poder desatado y sin límites. Clément Rosset[8] ha visto en ello una «definición tautológica»: el derecho a usar el propio poder es el derecho de los cuerpos a abandonarse a su potencialidad; por definición, el poder es despótico, poder absoluto.

¿Qué ocurre con la libertad? La teoría del contrato social de Hobbes pone los cimientos de lo que acabará siendo el concepto liberal de libertad: la libertad entendida como el poder de hacer todo aquello que no está prohibido por la ley. A esa noción de libertad se la llama más adelante «libertad negativa», una libertad que se queda corta ante la autonomía moral tan importante en la ética de Kant. Sin embargo, Hobbes no concibe otra idea de libertad que la que consiste

en la ausencia de impedimento externo para actuar, en la posibilidad de dar rienda suelta a las voliciones y deseos y actuar conforme a ellos sin que nada ni nadie lo impidan. Libre es «el que en las cosas que puede hacer utilizando su fuerza e ingenio no es estorbado de hacerlo».[9] Con respecto al contrato, la libertad consiste en poder hacer todo aquello que el soberano ha dejado a la iniciativa del sujeto, como comprar y vender, tener hijos, educarlos, etc. Aunque parezca contradictorio, no lo es, porque en el contrato, el sujeto autoriza al soberano a ser sometido por él («I authorize all his actions»): «En el acto de la *sumisión* se constituyen nuestra *obligación* y nuestra *libertad*». Explicar que no es concebible ni razonable la libertad sin límites, dada la condición social del ser humano, será una de las misiones fundamentales de la filosofía moral moderna, que ya no parte de la definición aristotélica del hombre como animal social. Y hay que decir que, tras varios siglos de discusión en esa dirección, aún hoy se hace difícil aceptar que ser libre y tener límites no sean dos conceptos incompatibles.

¿ES ÉTICA LA TEORÍA DE HOBBES?

De un modo u otro, siempre se ha planteado la duda de si una teoría como la de Hobbes debe tener lugar en una historia de la ética. Hay que preguntarse hasta qué punto podemos considerar que la filosofía de Hobbes es una reflexión sobre la moral. ¿Qué tiene de moral elaborar una teoría normativa del Estado sobre la base de los motivos de la conducta humana, motivos tan poco elevados como el miedo y la ambición de poder? Lo que hace Hobbes, ¿no es una mera explicación psicológica del porqué del poder político? No me refiero ahora al reproche tantas veces repetido al naturalismo de Hobbes, un naturalismo que, para algunos, invali-

daría por sí solo la fundamentación de la moral. Hobbes, ciertamente, es naturalista, pues de la observación de la naturaleza humana extrae unas leyes y una normativa. La pregunta es si esa normativa tiene una dimensión ética o sólo jurídico-política, habida cuenta de que lo único que obliga al sujeto a tener presente los intereses ajenos y no sólo los propios es el afán de sobrevivir, o sea, el egoísmo puro y duro. El de Hobbes es un pensamiento estrictamente consecuencialista según el cual es importante, por ejemplo, que los pobres coman, y no importa que se les dé de comer por benevolencia o por egoísmo, porque lo que cuenta es que se mantenga el orden. ¿Dónde está la ética en tal forma de argumentar?

Una de las acusaciones de que ha sido objeto la teoría de Hobbes es la de psicologismo. Que el fundamento del comportamiento ético sean el miedo y la ambición humanas, el anhelo de seguridad, conduce a una salida psicológicamente tranquilizante, pero que, por lo mismo, no llega a tener sentido moral. Es un hecho que, al hacer filosofía, Hobbes no hace abstracción de lo que ve que está ocurriendo en Inglaterra. Si ha rechazado el aristotelismo es porque no quiere inhibirse de la realidad que vive distrayéndose con reflexiones hueras. Pero ese pragmatismo le mantiene quizá demasiado a ras de suelo. Jürgen Habermas ha hecho notar que los modernos no se preguntan, como hizo Aristóteles, por las condiciones de una vida buena, sino por las condiciones de la supervivencia. Ciertamente es así, pero en tal caso la pregunta que hay que plantearse es: ¿la mera preocupación por la supervivencia es de por sí una preocupación ética?

Por otra parte, se le ha objetado a Hobbes que su único propósito es legitimar el poder absoluto del soberano, el poder *de facto* que rige en la época. Hobbes quiere convertirlo en un poder *de iure*, para lo cual se propone demostrar que, si ese poder no existiera, lo buscaríamos desesperadamente, porque nuestra condición en el estado de naturaleza es peor que la represión del soberano. En ningún momento, sin embargo, se le ocurre a Hobbes cuestionar la soberanía absoluta, sea ésta personal o grupal, y pensar en algo más democrático. Todo lo contrario, la lectura de Tucídides le ha hecho ver con claridad que la democracia no es el mejor régimen para mantener la estabilidad y la paz. Sin pronunciarse claramente a favor de ninguna forma de gobierno, lo que sí deja claro es que es necesario un poder supremo: «Cualquiera que sea el tipo de gobierno, ha de haber un poder supremo y equitativo».[10] Se ratifica y se consagra así el *statu quo*. No sorprende, entonces, que, aunque se hable de la justicia como fin del Estado, ésta se identifique con el derecho positivo. Si con el Estado entran en la sociedad el bien y el mal, la justicia y la injusticia, son las razones del Estado las que establecen unas obligaciones que hay que hacer cumplir coactivamente y que, por lo tanto, pertenecen al ámbito del derecho, no al de la moral. Al Estado le compete establecer de qué forma hay que poner límites al derecho natural primario de conservar la vida con una serie de leyes como las siguientes: la obligación de cumplir los compromisos, el saber perdonar, la legitimidad de la venganza cuando se puede obtener algo de ella, el derecho a la primogenitura, la sumisión a un arbitraje en caso de conflicto, y el conjunto de «leyes naturales» que se enumeran en los capítulos XIV y XV del *Leviatán*. No son leyes arbitrarias, originadas en la mera voluntad del soberano, sino normas racionales, pues todas ellas se resumen en una regla básica: «Do not that to another, which thou wouldest not have done to thyself», la máxima que, en otra lengua y varios siglos antes, había propuesto Confucio y que ha venido a ser la regla de oro de la moralidad: no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. En Hobbes, el soberano, con el establecimiento de la legalidad, habla en nombre de la razón o del sentido

común, pues a ambos les repugna que la injusticia o la arrogancia sean legales.

> Las leyes de la naturaleza son inmutables y eternas, pues la injusticia, la ingratitud, la arrogancia, el orgullo, la iniquidad, el favoritismo de personas y demás no pueden nunca hacerse legítimos, porque no puede ser que la guerra preserve la vida y la paz la destruya.[11]

Que haya discrepancias sobre estos valores y sobre el significado concreto de cada uno de ellos, que difieran en la determinación de lo que es bueno o malo, no es contradictorio con la inmutabilidad y eternidad de las leyes de la naturaleza que les dan cobijo. Para resolver esas diferencias está la filosofía de la moral, la reflexión sobre los fundamentos del bien y el mal.

No obstante, también es cierto que ese pensamiento sobre el bien y el mal nunca consigue ir mucho más allá de las costumbres y normas aceptadas por la sociedad de cada época. Hobbes es más realista que otros filósofos y vive en un tiempo en que la filosofía aún pretende ser ciencia. Si procura apoyarse en el mecanicismo de Galileo es porque piensa que no hay que pedirle a la razón más de lo que puede dar y las normas deben estar fundamentadas en las necesidades psicológicas del ser humano. Profundiza, pues, en las raíces del comportamiento pacífico y correcto, pero lo hace sin dar un salto sobre su tiempo y proponer algo realmente novedoso y transformador.

El libro de Crawford Brough Macpherson *La teoría política del individualismo posesivo*[12] acuña una expresión afortunada para explicar el sentido y alcance del pensamiento de Hobbes, al tiempo que denuncia la sumisión de su teoría del Estado a las características propias de la sociedad en que vive, que es ya una sociedad de mercado. Es la observación

de las relaciones producidas por esa sociedad la que lleva a postular un estado de naturaleza al que hay que poner freno. A juicio de Macpherson, Hobbes ciertamente deduce la obligación moral de la observación de la naturaleza humana, no de una naturaleza abstracta, sino una naturaleza social concreta. Piensa, por ello, que hay que refutar la hipótesis de un estado de naturaleza porque, en realidad, a lo que Hobbes se refiere con ella es a la naturaleza del «hombre civilizado», que no puede dejar de preguntarse cómo viviríamos si no existiese un poder común que temer. Lo menos importante aquí es averiguar cómo se creó la soberanía; lo que importa es reconocerla como necesaria. Sin soberanía, desaparecería la sociedad civilizada, se viviría en un estado de guerra civil constante. El tipo de ser que es el hombre, entendido como una máquina que quiere perpetuar su movimiento, pasa con facilidad del «poder neutro», del querer ser, al «poder dominio», querer oprimir al otro: no sólo quiere conseguir un bien, sino dominar a quien pueda impedírselo. Define su propio poder comparándolo con el poder de los demás.

Estamos en los inicios del capitalismo, observa Macpherson, en unas sociedades que no son jerárquicas como las feudales, no son de mercado simple, donde lo que se intercambia son productos, sino que apuntan a lo que será la «sociedad posesiva de mercado», una sociedad que acumula capital y compra fuerza de trabajo para explotarla. Esa sociedad exige, más que ninguna otra, una estructura legal coercitiva. Hay que asegurar la propiedad, la vida, la posibilidad de competir. En la sociedad posesiva de mercado, cada hombre intenta conseguir más poder que el otro. Hobbes teoriza sobre ella porque es la que vive y la que conoce. Es cierto que, en ese tipo de sociedad, la razón lleva a reconocer la necesidad de un soberano que ponga orden en el afán de dominación. La alternativa a la anarquía que se produciría

si no hubiera Estado es una regulación que un ser racional no puede dejar de querer porque, finalmente, le interesa. Es una obligación, añade Macpherson, que puede calificarse tanto de moral como de prudencial: «Es la moralidad más elevada de que son capaces los hombres del mercado». Ésa es, pues, la explicación. ¿Hay ética en la teoría de Hobbes? Sí, pero una ética movida por el interés, la única viable y posible en una sociedad capitalista. La preocupación por el otro a que incita esa ética no tiene como móvil la compasión, por ejemplo, sino el egoísmo, la convicción fría y racional de que el propio interés se preserva mejor en una sociedad regulada por un poder con autoridad para hacerlo.

Es cierto, pues, que Hobbes parte de la realidad del Estado absoluto y se propone justificarla. La conclusión a la que llega es que el derecho es inevitable, como lo es el aparato represivo que obliga a cumplirlo. La represión es necesaria para sostener un derecho original y presocial, el de todo ser humano a la autoconservación. No va más allá, ni busca una justificación de las leyes que no sea su eficacia práctica. La única diferencia entre una «república por adquisición», donde el soberano adquiere el poder por la fuerza, y una «soberanía por institución» es que la primera se acepta por miedo al soberano, mientras que en la segunda los hombres eligen un soberano porque tienen miedo unos de otros. Dios castigó a Adán y Eva porque quisieron juzgar el bien y el mal, de donde se sigue «que los mandamientos de quienes tienen derecho a mandar no deben ser censurados o discutidos por sus súbditos».[13]

Se ha comparado a Hobbes con Freud, pues ambos entienden la moral como la inhibición de las inclinaciones naturales. Freud, sin embargo, abogaría por una vuelta al estado de naturaleza, pues así se deduce de sus constantes reproches contra el «malestar» que padecen los humanos a causa de las normas morales. Tal vez, en un estado de naturaleza habría más desorden pero, por lo menos, los hombres gozarían de salud mental, se dice en *El malestar en la cultura*. También Nietzsche prefirió el triunfo del más fuerte al engaño y la servidumbres implícitas en el orden moral. Y Marx denunció el orden moral porque éste procedía de los intereses de la clase dominante, una relación de poder que sólo se corregiría en una sociedad sin clases, sin Estado y sin normas morales. Lo que le ocurre a Hobbes, explica Joaquín Rodríguez Feo, es que es un «pensador de dos mundos, vive entre el mundo tardomedieval y el moderno no pudiendo, por una parte, prescindir del derecho natural, y apuntando, por otra, a un mundo nuevo sin otra explicación que la materialista que identifica lo físico y lo político, y que da por supuesto que el Estado es expresión del interés general sin cuestionar que sea realmente así».[14]

8

SPINOZA. LA ÉTICA DE LA ALEGRÍA

Spinoza es un autor inclasificable, más aún si lo consideramos como filósofo de la moral. Su *Ética* es, sin ninguna duda, la obra más importante que escribió, pero no es sólo un libro de ética, es también una ontología y un tratado sobre Dios. Veremos en seguida que ello deriva de su concepción singular de la ética, que no se parece a ninguna de las que le han precedido. De entrada, no se identifica con ninguna de ellas, las rechaza todas sin distinción considerando que fantasean y parten de supuestos equivocados. Lo que Spinoza sí comparte con los filósofos de su tiempo es la obsesión por el rigor científico y lógico, que extiende a la construcción de algo tan poco científico como una ética. En su caso, se propone escribir una ética equiparable a un tratado de geometría, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, lo que la hace especialmente seca y ardua. Aun así, la *Ética* de Spinoza es un libro apasionante, donde la aridez de la forma no es obstáculo para que transpire la emoción que su autor vuelca en la obra.

Baruch Spinoza (1632-1677) nació en Ámsterdam, procedente de una familia de judíos que se exilió a Holanda. Tuvo una formación muy completa en el pensamiento judío y en la escolástica cristiana. Pronto empezó a discrepar de la doctrina de los judíos ortodoxos y protagonizó varias peleas con ellos que, finalmente, le acarrearon la excomunión y la expulsión de la sinagoga. Se vio así en una situación que le

perjudicó económicamente al privarle de continuar en el negocio familiar. Con el objeto de conseguir una cierta independencia económica, aprendió a pulir lentes y parece que llegó a ser un maestro en el oficio. Vivió una vida austera, ayudado en parte por la beneficencia de sus amigos, entre los que se contaba el dirigente político Jan de Witt. En aquel tiempo, Holanda había alcanzado la independencia de la opresión española ratificada en el Tratado de Westfalia (1648) y, bajo el gobierno del republicano Jan de Witt, vivía un período de paz, prosperidad económica y tolerancia religiosa, que finalizó cuando el rey de Inglaterra invadió Holanda. Witt murió asesinado y quedó derrotado el partido republicano. A Spinoza le interesó la política y participó activamente en ella. Una de sus primeras publicaciones, el *Tratado teológico-político* (1670), es un alegato filosófico a favor de la tolerancia y, al mismo tiempo, un escrito de apoyo a algunas de las ideas defendidas por Jan de Witt, como la libertad de conciencia y la separación entre la Iglesia y el Estado. Solitario, soltero, con una salud débil, desarraigado y excluido de la comunidad judía, Spinoza, sin embargo, se sintió siempre ciudadano holandés y unido a sus conciudadanos por la fuerza de la razón. Fue admirado y respetado por su independencia de espíritu, que le llevó a decir lo que pensaba sin voluntad proselitista, fiel a la idea de que cada hombre debe buscar por sí mismo la verdad y vivir de acuerdo con ella. Es posible que su dedicación a un trabajo manual estuviera condicionado no sólo por motivos de subsistencia, sino porque le permitía pensar con mayor libertad. Este soneto de Borges dibuja con maestría la figura de Spinoza:

> Las traslúcidas manos del judío
> labran en la penumbra los cristales
> y la tarde que muere es miedo y frío
> (las tardes a las tardes son iguales).

Las manos y el espacio de jacinto
que palidece en el confín del Ghetto
casi no existen para el hombre quieto
que está soñando un claro laberinto.

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.

Libre de la metáfora y del mito
labra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.[1]

LIBRE DE LA METÁFORA Y EL MITO

La primera parte de la *Ética* se refiere a Dios, y la segunda, al alma. Antes de configurar el sistema ético, Spinoza necesita explicar qué es el mundo y qué lugar ocupa en él el ser humano. Cada capítulo de la *Ética* tiene la misma estructura: empieza con unas definiciones y axiomas de los que derivan las proposiciones que constituyen el cuerpo de la obra. Algunas proposiciones van seguidas de un corolario en el que Spinoza vierte lo que, de algún modo, desborda el rigor y la lógica a que quisiera someter todo su razonamiento. La filosofía de Spinoza es monista, rechaza de entrada la existencia de dos naturalezas —*res cogitans* y *res extensa*, en la terminología de Descartes— y, por lo tanto, que haya una separación sustancial entre cuerpo y mente. Dicho monismo se apoya en la idea básica de que Dios, la sustancia y la naturaleza son lo mismo. De otra forma: Dios es la única sustancia que coincide con la naturaleza. Dios es la «causa de sí» y la sustancia es lo que «es en sí y se concibe por sí». Esa sustancia que es Dios tiene infinitos *atributos* que se expresan de diversos *modos*. A partir de estos conceptos, Dios es definido como «una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».[2] Puesto que Dios es causa de sí y causa de todo, su esencia es eterna e infinita, Dios es la única sustancia y la naturaleza es Dios: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse».[3]

Si Dios y la naturaleza son lo mismo, Dios es todo y todo cuanto existe, existe por Dios, nada se concibe fuera de Él. Este punto de partida teo-ontológico conduce a Spinoza a rechazar los muchos prejuicios que han poblado la cabeza de los filósofos y les han hecho concebir sistemas de moralidad, a su juicio, erróneos. Es un error, para empezar, la concepción teleológica según la cual la naturaleza se dirige a un fin (por ejemplo, la idea de que la felicidad es el fin de la naturaleza humana, como cree Aristóteles) o, lo que es lo mismo, la idea de que Dios ha fijado un orden de la naturaleza que los humanos deben obedecer. Si lo ha hecho, no podemos conocerlo pues, como se ha dicho, los atributos de Dios son infinitos y, por lo tanto, incognoscibles en su totalidad. Puede que la realidad tenga un fin y vaya hacia alguna parte, pero desconocemos ese sentido. De ese primer error, consistente en considerar que la naturaleza tiene una causa final, surgen los prejuicios sobre «el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad», pues se da por supuesto que todos esos atributos pertenecen a las cosas mismas, cuando nada fundamenta que sea sí. Atribuir el bien o el mal a la realidad es una superstición similar a explicar los terremotos, las tempestades y las enfermedades aludiendo a la posible ira de los dioses que castiga los desvaríos humanos. Otro malentendido es el convencimiento de que los seres humanos son libres y que actúan por la fuerza y el poder de su voluntad. Todos esos juicios son fruto de la imaginación humana y de la ignorancia, que llevan a inventar nociones para

explicar la naturaleza de las cosas cuando se desconocen sus causas. El Apéndice de la primera parte de la *Ética* es definitivo al respecto:

> Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de nuestra imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones pueden rechazarse fácilmente [...] Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana.[4]

En suma, las nociones morales ideadas por los filósofos, y que apuntan a un cierto ideal de perfección, son sólo «modos de imaginar». No se siguen de la esencia de Dios, que es el único principio, sino más bien de la ignorancia humana que no llega a explicárselo todo y, al no tener suficientes datos para averiguar las causas, inventa, ordena y juzga a su manera. ¿Qué es lo que se sigue, pues, de la esencia de Dios, lo que debiera darnos razón de la naturaleza de las cosas y de nosotros mismos? A explicarlo está destinada la segunda parte de la *Ética*, cuyo título es: «De la naturaleza y origen del alma». ¿Por qué del alma? Porque se trata de explicar ahora en qué consiste la naturaleza humana, ese supuesto compuesto de espíritu y materia, cuerpo y alma. Puesto que rechaza el dualismo cartesiano, Spinoza comienza estableciendo lo que para él define el cuerpo y el alma. El *cuerpo* es «un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa». Y, a continuación: «Entiendo por *idea* un concepto del

alma, que el alma forma por ser una cosa pensante».[5] Es decir, el cuerpo es un modo de expresarse Dios mismo y el alma es la idea que el cuerpo tiene de sí mismo. No hay dos sustancias, sino un cuerpo material y el pensamiento sobre esa materia. Ambas cosas, cuerpo e idea son «atributos de Dios», expresiones de la única sustancia que es Dios. Así, «el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión».[6]

Puesto que todo lo que conocemos o podemos conocer, incluido el hombre mismo, es un modo de la esencia divina, la realidad es lo que es porque Dios es lo que es, lo que implica que no tiene una finalidad que deba cumplir para perfeccionarse. La idea de perfección queda eliminada desde el principio: «Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*»,[7] dice una de las sentencias más sorprendentes en un tratado de *Ética*, pues la pregunta que inmediatamente uno se plantea es la siguiente: si la realidad es ya perfecta, si realidad y perfección son una misma cosa, ¿para qué hace falta una ética?

La respuesta es que la ética no consiste en nada más que en el conocimiento. El objetivo de la ética spinoziana es conocer la realidad y conocerla adecuadamente. Conocer adecuadamente es conocer las causas de las cosas porque, si bien ya ha dicho y repetido que no existe ninguna causa final de la naturaleza, sí existen las causas eficientes. Hemos visto que el alma consiste en la autoconciencia del cuerpo, en la capacidad de formarse ideas del cuerpo propio y de los cuerpos ajenos que de un modo u otro nos afectan y son afectados por nosotros. Sin embargo, esas ideas no siempre son adecuadas, pueden ser erróneas. El alma se confunde fácilmente y en el empeño por conocerse a sí misma y conocer la realidad, se equivoca. Por ejemplo, insiste Spinoza, «los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al

solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan».[8] También, cuando miramos el sol, pensamos que está más cerca de nosotros de lo que está en realidad; lo imaginamos cerca porque nos afecta su calor y esa afección inmediata suplanta el conocimiento de la verdadera distancia del sol. Y cuando contemplamos un palo sumergido en el agua, aparece torcido y, sin embargo, no lo está. Del mismo modo, la sensación de que nuestras acciones son libres oculta el desconocimiento que tenemos de las causas por las que actuamos. Muchas de las controversias entre filósofos están motivadas por querer explicar las cosas a partir sólo de las imágenes que tienen de ellas.

Para descartar el conocimiento erróneo y llegar al verdadero hay que partir de la idea de que existen modos distintos de conocimiento. Spinoza distingue tres géneros de conocimiento: el imaginativo, el racional y el intuitivo. El primero consiste en la percepción de cosas singulares a través de los sentidos y es «mutilado y confuso»; el segundo nos proporciona «nociones comunes e ideas adecuadas de las cosas»; el tercero es el que llega a las esencias de las cosas, el más adecuado y perfecto (también el más difícil de comprender). Como dice el poema de Borges, quien se libra del prejuicio y del mito, labra «el infinito Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas», es a ese saber al que hay que aspirar.

EL PODER DEL CUERPO

«No sabemos lo que puede un cuerpo», dice una de las sentencias más conocidas de la *Ética*. Y prosigue: «Nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo». Profundizar en tal conocimiento debiera ser el propósito del sabio, pues la misión del filósofo es hacer inteligible la realidad. A partir de la ontología que establece los fundamentos de la *Ética*, el objetivo del conocimiento será convencernos de que no podemos ser otros que los que somos, que nuestro deber es comprender plenamente nuestra posición en la naturaleza y las causas de nuestras imperfecciones y, tras haberlo comprendido, aceptarlo. En ese conocimiento consistirá la felicidad. Tal es el plan de vida objeto de la ética: conocerse a sí mismo, desentrañar las causas de los afectos, descubrir el alcance de las posibilidades y limitaciones y... aceptarlo todo con buen ánimo. Una conclusión muy estoica, no cabe duda, y que de nuevo plantea el interrogante de si la ética es únicamente un aprendizaje de la resignación y una aceptación de la impotencia que nos constituye o, por el contrario, una guía para mejorar. Pero ¿mejorar hacia dónde si, para Spinoza, la perfección es un ideal erróneo?

En principio, Spinoza seguramente disentiría del ideal de mejorar. Mejorar no significa nada en su sistema ético, porque, a su juicio, todo transcurre según la necesidad de la naturaleza y, desde tal punto de vista, nada es mejor ni peor, como nada es bueno o malo. Ahora bien, esa afirmación no lleva a la aceptación resignada de lo que ocurre, sino más bien al imperativo de conocer la naturaleza humana en el contexto de la naturaleza en general. A ello se dedica la tercera parte de la *Ética*, que es una especie de psicología de los sentimientos o, en la terminología de nuestro filósofo, de los afectos. Recordemos la tesis expuesta hace un momento según la cual cuerpo y alma son una misma cosa: el cuerpo es la materia que es afectado y afecta a otros cuerpos al encontrarse con ellos, mientras que el alma es la idea que refleja y da nombre a esas afecciones. De lo que el cuerpo siente y desea, el alma se forma una idea que determina en qué consiste el deseo o el sentimiento, una idea que puede estar bien o mal formada.

No sabemos lo que puede un cuerpo, pero sabemos que

el cuerpo puede: es poder, potencia. La esencia del hombre es el *deseo*, «deseo de perseverar en el ser». De esta forma queda descartado el principio de que la razón es la facultad humana fundamental. El ser humano no es sólo razón, sino razón y deseo. El deseo coincide con la ley natural, el *conatus*, que rige la vida del hombre y la naturaleza en general, y se define así: «Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en el ser».[9] Referido al cuerpo, el esfuerzo por perseverar en el ser se llama «apetito»; referido al alma se llama «voluntad». Dicho esfuerzo —hay que insistir en ello— no es bueno ni malo, ya que lo bueno y lo malo no existen independientemente de nuestros deseos. Desear es constitutivo del modo de ser del hombre, es algo real y necesario. De nuevo aquí, Spinoza desmonta e invierte la forma en que las éticas han caracterizado el bien y el mal, como algo que está fuera de nosotros y que prescribe lo que debemos desear o evitar. No, dice Spinoza, es al revés: «No intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos».[10] El deseo es primero y siempre se desea algo bueno. Luego vendrá el juicio que quizá muestre que estábamos equivocados y lo que parecía bueno o útil para nosotros en realidad no lo era.

El *conatus*, la ley general de la naturaleza, es deseo, apetito. Ahora bien, el *conatus* específicamente humano incluye la necesidad de comprender, el poder del conocimiento. Cualquier ser se mueve porque desea cosas, con la diferencia de que los humanos son conscientes de sus deseos. Dicha conciencia permite conocer por qué las cosas nos afectan como nos afectan, cuáles son las causas de los afectos, pues, en principio, las afecciones del cuerpo son pasiones y lo que conviene es que devengan acciones, ya que la ley del *conatus*, la perseverancia en el ser, presupone agentes y no pacientes. Dicho de otro modo, al ser afectados por las cosas, es básico conocer si las ideas que nos formamos de esas afecciones son adecuadas o inadecuadas. Por eso hay que preguntarse a continuación cuál es el criterio de la adecuación o inadecuación de las ideas, cómo saber que nuestras ideas de lo que ocurre se corresponden con la realidad en lugar de encubrirla y engañarnos.

Para responder a este interrogante, Spinoza divide los afectos en dos grandes categorías: la alegría y la tristeza, que define del modo siguiente:

> La alegría es una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección.
>
> La tristeza es una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección.[11]

Pero ¿de qué perfección estamos hablando? ¿No había rechazado Spinoza los ideales de perfección y los fines utópicos, aceptando como única perfección la realidad? Efectivamente, y lo dirá a continuación, tras haber definido la alegría y la tristeza: «El alma se esfuerza en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo».[12] Parece, en principio, que la perfección no es otra cosa que el deseo de ser, la potencia de actuar, la autoconservación. Así, los afectos alegres son los que favorecen la potencia de obrar del cuerpo, mientras que los afectos tristes la disminuyen, pues «cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra». Por eso: «El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar», ya que: «Cuando el alma imagina su impotencia, se entristece».[13]

Digámoslo de otra forma: hay que afianzar el autoconocimiento, conviene conocer la realidad que somos, las causas y el significado de nuestras afecciones con el fin de que la potencia de obrar aumente y se produzca más alegría que

tristeza. Para contribuir a ese conocimiento, Spinoza se dispone a definir los afectos, siempre en función de la alegría o tristeza que procuran. Así, dice que el amor, la esperanza, la alabanza, el contento de sí mismo son afectos alegres, mientras que el odio, el miedo, la conmiseración, el vituperio, el arrepentimiento, la humildad son afectos tristes. En todos los casos, el afecto, alegre o triste, tiene una causa, la cual surge de una «imagen»; es producto de la imaginación, que, como se ha visto antes, es el modo de conocimiento más deficiente. Así, el amor es una «alegría acompañada por la idea de una casua exterior», mientras que el odio es «una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior». La soberbia es «la alegría surgida del hecho de que el hombre se estima en más de lo justo»; la humildad es «la tristeza acompañada de la idea de nuestra debilidad». Pues bien, esas ideas que califican los afectos son juicios que pueden estar mejor o peor formados, pueden ser más o menos adecuados con la realidad que los produce. Uno puede equivocarse y sentirse humillado por algo que es insignificante; uno puede sentir odio o amor por lo que tal vez no merezca ser amado ni odiado. No sólo los afectos difieren en los distintos hombres de modo que lo que para uno es objeto de amor, para otro puede ser objeto de odio, sino que también los hombres difieren por el juicio, diferencia que determina el carácter de cada uno: unos serán tímidos; otros, audaces; otros, pusilánimes, y a partir de esa manera de enfrentarse a la realidad juzgarán lo que les ocurre:

> A causa de esta naturaleza del hombre, y de la inconstancia de su juicio, como también porque el hombre juzga a menudo acerca de las cosas por el solo afecto, y porque las cosas que cree hacer con vistas a la alegría o la tristeza, esforzándose por ello en promoverlas o rechazarlas, no son a menudo sino imaginarias [...], por todo eso concebimos fácilmente que el hombre puede ser a menudo causa de su tristeza o de su alegría, o sea, concebimos que esté afectado tanto de alegría como de tristeza, acompañadas, como su causa, por la idea de sí mismo. Y, por tanto, entendemos con facilidad qué es el *arrepentimiento* y qué es el *contento de sí mismo*. A saber: *el arrepentimiento es una tristeza acompañada de la idea de sí mismo como causa, y el contento de sí mismo es una alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa*, y esos afectos son muy vehementes porque los hombres creen ser libres.[14]

Hay seres más impotentes y más inconstantes que otros, pero esa inconstancia o impotencia no son vicios, sino ignorancia, falta de conocimiento del origen y naturaleza de los afectos. En ningún momento hay que olvidar que todos los afectos se siguen «de la necesidad y eficacia de la naturaleza». No tienen cabida desde tal premisa las morales prudencialistas (la mayoría de las morales filosóficas, según Spinoza) que parten del convencimiento de que el comportamiento humano no se sigue del orden de la naturaleza, sino que lo perturba, y, por ello, se limitan a dar consejos para reprimir o encauzar las pasiones que son consideradas antinaturales. Lo cierto, sin embargo, es que

> el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitamos.[15]

De algún modo, lo dicho hasta ahora parecería autorizar la conclusión de que el único criterio de bondad moral es la alegría y que Spinoza está defendiendo una especie de vitalismo ético, liberador de los instintos, muy cercano, por ejemplo, a la fascinación de nuestro tiempo por las emocio-

nes. Pero quizá ésta sea una interpretación apresurada que el especialista en Spinoza, Vidal Peña, refuta muy certeramente con el siguiente argumento. De entrada, una defensa de la alegría como único criterio de «perfección» llevaría a aceptar que cualquier modo de incidir en la realidad sería adecuado aun cuando esa incidencia fuera la de destruir aquello que estorba la libre iniciativa del individuo. La actividad destructora del terrorista, sin duda, aumenta «la potencia de obrar» y se sigue de ese derecho natural entendido como mero poder. ¿Es que hay un poder mejor que otro y unas formas de ejercerlo mejores que otras? Efectivamente, para Spinoza existe esa diferencia, y para explicarla no podemos quedarnos con el criterio simple de que toda alegría es buena y toda tristeza es mala. Pone de relieve el mismo filósofo que Spinoza empieza hablando de la alegría como «una pasión» que aumenta nuestra capacidad de «obrar», por lo que es necesario profundizar en qué es «obrar». Escribe Spinoza: «Digo que obramos cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada».[16] «Adecuada» significa aquí «completa», esto es, no parcial, porque, en tal caso, no «obramos», sino que «padecemos». Ésta es la diferencia: muchos afectos «alegres» son meras pasiones, pero «además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto obramos».[17] Y la clave está en que no «obramos» si no «entendemos adecuadamente», con un conocimiento que no es puramente imaginativo sino racional.[18]

El problema es que esa voluntad de entender realmente liberadora no parece estar al alcance de todos. La condición humana es débil y la debilidad constitutiva es precisamente la que hace imprescindible una ética que indique qué es lo deseable y qué es lo conveniente. Una ética imprescindible para hacer frente a la «servidumbre de los afectos» que será el tema de la cuarta parte de la *Ética*.

LA COMÚN UTILIDAD

«Llamo "servidumbre" a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos». Con esta frase arranca la cuarta parte de la *Ética*, la más directamente referida a la lucha del sujeto por conseguir los afectos adecuados, pues, aunque es cierto que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza, y en ese todo están también los afectos, éstos deben poder ser reprimidos o moderados porque uno puede acabar siendo esclavo de sus pasiones. Spinoza matizará bien y dejará claro que los afectos o las pasiones no deben ser eliminados porque sin afectos no hay acción. No suscribe, en ningún caso, la tesis más corriente en el pensamiento ético según la cual razón y pasión son opuestos y la razón debe prevalecer siempre y acallar los deseos. El ser humano es, efectivamente, racional, pero la razón y el sentimiento no pertenecen a dos esferas distintas que compiten entre sí, son dos caras de lo mismo: el afecto es interpretado, conocido, y puede serlo de forma más o menos racional o ajustada a la realidad. Sin embargo, los afectos son necesarios porque sin afecciones no hay acción. El hombre actúa porque algo le afecta o le conmueve, y eso le lleva a reaccionar con deseo, con amor, con odio, con ira o con miedo. Los afectos forman parte de la potencialidad del ser humano, si bien no todos son igualmente convenientes, no todos aumentan por igual nuestra potencialidad de perseverar en el ser. De algún modo, pues, habrá que formarse un criterio que nos diga en qué consiste «pasar a una mayor perfección».

Y, al buscar ese criterio, aparece el concepto de utilidad. El bien y el mal como ideal de perfección abstracta han quedado descartados. No obstante, a la hora de hacer frente a las servidumbres derivadas de afectos mal entendidos, Spinoza no tiene más remedio que proponer unas definiciones de «bueno» y «malo». Son éstas:

> Entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil.
> Por *malo*, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien.[19]

Efectivamente, el objetivo es poder actuar, poder, como mínimo, conservarse a sí mismo. Para ello, cada uno debe buscar lo útil. «Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y, al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad —esto es, de su ser—, en esa medida es impotente».[20]

Y ¿en qué consiste lo útil? ¿No suena a un egoísmo cercano al de Hobbes esa mención de la propia utilidad? No, porque como se explica de inmediato: «Nada es más útil al hombre que el hombre mismo».[21] El amor de sí revierte en amor a los demás, ya que los demás son imprescindibles para la propia conservación. En Hobbes, la tendencia natural a autoconservarse conduce a someterse al poder estatal y legislativo. Para Spinoza, buscarse uno a sí mismo equivale a buscar al otro. Ahora bien, esa virtud que consiste en no hacer daño buscando lo útil no es una cualidad común, y no lo es precisamente por la dependencia de cada hombre de sus afectos, y también por el choque que se produce entre el *conatus* de uno y otro. Si cada cuerpo lucha por aumentar su potencia, en esa lucha se producen choques inconvenientes para el conjunto; de ahí que sea preciso dar el salto del estado natural al estado civil, es decir, al Estado propiamente dicho, cediéndole a él la búsqueda de la común utilidad.

Al igual que Hobbes, Spinoza opta por explicar la necesidad del Estado a partir de un supuesto contrato social. Es la explicación que aporta la razón a esa contradicción implícita en todo individuo que tiene que someterse a unas normas contrarias a los propios deseos e incluso a la ley natural: «El hombre dirigido por la razón desea, pues, para vivir más libremente, observar el derecho común»,[22] reconoce Spinoza. Ese derecho común será el que distinga lo bueno de lo malo, lo conveniente de lo inconveniente, una distinción que no estaba en la naturaleza, sino que la introduce el poder político bajo el criterio de la utilidad común. Con el Estado entran en el lenguaje los conceptos de bien, mal y justicia. Son conceptos necesarios para ordenar la vida civil. A los cuerpos les conviene organizar los encuentros con otros cuerpos de forma que obtengan afecciones alegres y no tristes y que todos se beneficien de ello. Ése es un esfuerzo de la razón que, sin embargo, nadie puede realizar por sí mismo, sin la ayuda de una potencia mayor, que es el Estado. La síntesis de la teoría del contrato spinoziana está en el siguiente párrafo:

> Para que los hombres puedan vivir concordes y ofertarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno [...] Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes, se llama *Estado*.[23]

En unas pocas líneas, Spinoza suscribe una tesis, reconozcámoslo, digna de Hobbes, con la diferencia no menor de que no utiliza el miedo ni la ambición como móviles para llegar a aceptar el poder del Estado. Aunque también para Spinoza las normas jurídicas y morales se fundamentan en el Estado, éste no es para él, como sí lo era para Hobbes, un artificio, sino una continuación del estado de naturaleza. De hecho, la

razón no es un mero cálculo de probabilidades, sino la reconstrucción de un orden lógico que atiende no sólo a la seguridad y la conservación, sino también al amor y la concordia. Lo que funda la sociedad no es el miedo, sino la esperanza, pues, como dijo Tácito, a quien Spinoza ha leído, el temor nunca crearía «sociedad», sino «soledad».

Es importante subrayar lo que se lee al final del párrafo anterior: que la razón «no puede reprimir los afectos» y que por ello hace falta la coacción. La coacción, efectivamente, introduce miedo, pero, en este caso, el miedo es un afecto necesario para hacer cumplir la ley. Lo original de Spinoza es su insistencia en la inoperatividad de la ley si ésta sólo cuenta con el apoyo de la razón y no con los afectos: «El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto».[24] Esta afirmación es fundamental para entender el valor equivalente que da Spinoza al conocimiento o a la razón, por un lado, y a los afectos, por otro. La guía de la ética es la alegría, un afecto, no un principio racional. El bien debe desearse para que sea un móvil de la acción, no basta conocerlo fríamente, pues dicho conocimiento no provoca la adhesión del corazón, que es la que vale. El Estado ha de aprender esta lección y seguirla, pues las leyes deben contar no sólo con el apoyo de la razón, sino con las «afecciones comunes».[25]

El planteamiento es realista, como conviene a una filosofía materialista. En el *Tratado político*, Spinoza demuestra que está lejos de dejarse llevar por anhelos utópicos y proponer una sociedad ideal. La experiencia —dice— nos ha revelado distintas formas posibles de gobierno, por lo que basta aprender de ella y no esperar demasiado de la reflexión, pues a veces la intuición es suficiente: «Es difícilmente imaginable que podamos concebir nada útil a la sociedad en general, algo que la ocasión o el azar no nos hayan ofrecido ya».[26]

EL ESPÍRITU LIBRE

Otro rasgo separa a Spinoza de Hobbes: éste ve la integración del individuo en la sociedad como una mengua de libertad y represión de los deseos, mientras que Spinoza ve en la organización política la ocasión de afianzar la libertad: «El objeto del gobierno no es transformar a los hombres de seres racionales en bestias o muñecos, sino ponerles en condiciones de desarrollar sus mentes y cuerpos en seguridad y emplear su razón libremente».[27] Pero ¿qué es para Spinoza ser libre si no ha dejado de repetir que la libertad es una ilusión?

Desde el principio de la *Ética*, donde se opone a esas imaginaciones de los filósofos que confunden y no son sino el encubrimiento de la ignorancia, Spinoza viene diciendo que la libertad no existe, que no es otra cosa que el nombre que damos al desconocimiento de las causas por las que actuamos. No obstante, la quinta parte con la que se cierra el texto en cuestión lleva por título: «Del poder del entendimiento o de la libertad humana». O sea, que es posible llegar a ser libre. ¿De qué forma?

Ha escrito Deleuze[28] que la mayor parte de la *Ética*, exactamente hasta la proposición XXI de la última parte, está escrita desde la perspectiva del segundo género de conocimiento, que es el conocimiento racional. El objetivo, sin embargo, de ese camino hacia la intuición divina (tercer género de conocimiento) obliga a pasar del conocimiento de los modos existentes al conocimiento de la esencia de Dios (de la que todo lo existente es un modo, recordémoslo). El paso de esa visión limitada y parcial de la realidad a la visión *sub specie aeternitatis*, paso posible porque «el alma es eterna», significa la libertad o «el amor intelectual del alma a Dios». Ese amor es la salvación, la felicidad y la libertad y consiste «en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres».[29] Un amor, dice, que se correspon-

de a la «gloria» de los textos sagrados y que podemos llamar «contento del ánimo». Quien es capaz de ese género de conocimiento deja de padecer por causa de los afectos, se ha liberado, no teme nada y lo que menos teme es la muerte. Ya lo había anticipado en la cuarta parte, en una proposición que recuerda a Epicuro: «El hombre libre no piensa en la muerte, y su saber es una meditación no de la muerte, sino de la vida».[30]

El hombre libre es el sabio capaz de ver que sus deseos y aversiones son causados por su propia constitución y por episodios de su experiencia. Esa autoconciencia, cercana al psicoanálisis, hace de la filosofía una especie de terapia gracias al progreso del conocimiento, progreso en el que consiste el ejercicio de la libertad. Por esa vía, el sabio se libera de las cosas y las personas que le rodean porque comprende la necesidad de ellas y de sí mismo. La moral de Spinoza no es exactamente prescriptiva, propugna la liberación de la superstición y de la ignorancia, una vida austera, pero no sacrificada ni de renuncia, pues la melancolía, la culpa y el remordimiento son afectos tristes y hay que evitarlos.

No es fácil captar el significado del último tramo de la *Ética* hacia el conocimiento intuitivo. Es la culminación del conocimiento, la liberación del hombre a través de una especie de fusión con la sustancia y la naturaleza que es Dios, la conciencia de la necesidad eterna. La alegría del hombre liberado a través del conocimiento de la naturaleza y de sí mismo como parte de ella es la felicidad. Una vía ardua, lo reconoce el mismo Spinoza, pues «si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro». Es la última palabra —más bien el último guiño— de la *Ética*.

9

LOCKE. EL PRIMER LIBERALISMO

En 1632, el mismo año en que nació Spinoza, nacía John Locke (1632-1704), uno de los padres fundadores del pensamiento liberal. Procedente de una familia de la clase acomodada británica (la *gentry*), educado en un entorno afín al puritanismo, a los veinte años ingresó en la Universidad de Oxford, de la que fue miembro hasta 1660, año en que fue expulsado de dicha institución a causa de la relación que Locke entabló con el conde de Shaftesbury, relación que lo comprometía con la vida política británica. El conservadurismo de los universitarios oxonienses se compadecía mal con el hecho de que uno de sus miembros participara activamente en política, por lo que Locke se vio obligado a abandonar la universidad. Aunque, en principio, había sentido una cierta atracción por la filosofía, en especial por la «filosofía natural», Locke nunca llegó a verse a sí mismo exclusivamente como filósofo ni se sintió especialmente a gusto en el ambiente universitario. Seguramente el interés por la filosofía natural fue lo que le llevó a estudiar también medicina. Su condición de médico le puso en contacto con Shaftesbury, quien al instante quedó prendado de las cualidades de Locke y le nombró su secretario y hombre de confianza. El encuentro con el aristócrata inglés fue determinante para la dedicación de Locke a la política, que, desde entonces, polarizó su atención. Los temas de fondo de los conflictos políticos de la época se convirtieron en su objeto principal de estudio y die-

ron lugar a la elaboración de su obra más conocida: *Dos tratados sobre el gobierno civil*.

Shaftesbury era uno de los personajes políticamente más destacados de la Inglaterra del siglo XVII. Defensor de las libertades civiles y la tolerancia religiosa, apoyó el poder del Parlamento y fue un pilar importante de la ideología *whig*. Locke se instaló en la casa de Shaftesbury, se puso al servicio de los propósitos e intereses que movían al político, incidiendo incluso directamente en otras tareas familiares, como la de la educación de sus nietos, uno de los cuales, el tercer conde de Shaftesbury, fue luego un filósofo notable. Con los auspicios del conde escribió los escritos sobre la tolerancia, que luego fueron publicados como *Cartas sobre la tolerancia*. Escribió también su obra máxima, *Dos tratados* recién mencionados, y su libro más filosófico, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Salvo este último, otros dos aparecieron anónimamente, el primero en Holanda y en latín, donde Locke vivió un tiempo exiliado, y el segundo en Inglaterra. La inestabilidad de este país, unida a la prudencia del filósofo, le desaconsejaron darse a conocer como autor de sus libros. Sólo años más tarde, cuando Locke ya era conocido como filósofo, accedió a que se publicaran con su nombre.

Aun cuando los contemporáneos de Locke difícilmente pudieron asociarlo con sus obras más políticas, debido a la publicación anónima de las mismas, la reputación del filósofo fue creciendo con los años y su influencia política le sobrevivió durante más de un siglo. Fue testigo directo de la revolución inglesa de 1688, que abolió los derechos divinos del rey y estableció el predominio del Parlamento en el sistema político. El bagaje intelectual que respaldó las revoluciones americana y francesa, así como, posteriormente, la independencia de los países de América Latina, refleja la herencia del pensamiento de Locke. No sólo tuvo la lucidez y claridad

mental para sentar las bases de un pensamiento liberal que ha perdurado a lo largo de los siglos, sino que la propia vida de Locke fue un ejemplo de la libertad que teóricamente defendió. Sin ataduras familiares ni religiosas, sin vínculos ni sumisiones con la política activa, fue, sobre todo, un hombre independiente, admirado por sus contemporáneos, y de gran prestigio intelectual.

LA LEGITIMIDAD POLÍTICA

Junto a Hobbes, Locke es uno de los teóricos de referencia de la teoría del contrato social. También en él convergen una serie de circunstancias que le conducen a reflexionar sobre el fundamento filosófico y moral de la obligación política. Además de la relación personal con los intereses políticos de Shaftesbury, Locke es testigo de sucesivas crisis políticas y vive la emergencia de un pensamiento progresista, centrado en la libertad individual, y que empieza a desembarazarse de las ataduras religiosas. La lucha entre conservadores (*tories*) y liberales (*whigs*) y su apuesta decidida por estos últimos, de los que fue uno de los principales ideólogos, se ve reflejada en su obra recién mencionada, *Dos tratados sobre el gobierno civil*, un título demasiado aséptico para reflejar sus propuestas rompedoras. Son, efectivamente, dos tratados de teoría política, el primero de los cuales va dirigido a rebatir la teoría conservadora que un acendrado absolutista, Robert Filmer, había desarrollado en la obra *Patriarcha*. El *Segundo tratado* sienta las bases del constitucionalismo político en nombre de los derechos de la burguesía frente a los privilegios de la monarquía, la nobleza y el clero. La victoria *whig* y el triunfo de la revolución de 1688 instaura en Inglaterra una nueva dinastía personificada en Guillermo de Orange. Locke presenta sus *Dos tratados* como las páginas «suficien-

tes para consolidar el trono de nuestro gran restaurador y actual rey Guillermo; para confirmar su título, que es el consentimiento del pueblo, único de todos los gobiernos legítimos, y para justificar ante el mundo al pueblo de Inglaterra».[1]

Lo que Locke se propone es elaborar una teoría que legitime la autoridad política y al mismo tiempo establezca los límites de la misma. Para ello parte de una concepción de la naturaleza humana como «un estado de perfecta libertad» y de un «estado de naturaleza» donde reinan la igualdad y la libertad. Como el resto de filósofos del contrato social, el estado de naturaleza es pensado como una hipótesis que establece los derechos básicos de la persona, una hipótesis necesaria para razonar a favor de la legitimidad de la vida política o, como la llama Locke, la sociedad civil.

Al establecer como elemento nuclear de la vida civil la libertad individual, Locke se opone a la idea patriarcal del poder que había inspirado la monarquía de los Estuardo y la ideología *tory* y que Filmer había expuesto en su *Patriarcha o del poder natural de los Reyes*. El sistema patriarcal que Filmer defiende se apoya, a juicio de Locke, en dos premisas falsas: «Todo gobierno es una monarquía absoluta» y «Ningún hombre nace libre». Ambas afirmaciones son falsas, dice, porque ni la Biblia ni la razón las fundamentan. Es cierto que el Génesis dice que Dios dio a Adán el poder sobre todos los seres vivientes, pero, en ningún caso, ese poder debe entenderse como un poder monárquico. Y aun suponiendo que el poder de Adán fuese legítimo y natural, habría que explicar cómo se transmite y se hereda. Adán representa a toda la humanidad, de donde hay que deducir que, en principio, ningún hombre es mejor que otro para detentar el poder político.

La cuestión de quién debe detentar el poder se convierte, así, en la más importante para fundar una nueva teoría de la organización política que remueva las bases del antiguo régimen. Es la cuestión que ha perturbado más en todas las

edades y ha producido mayores calamidades, entre ellas la aceptación de enormes desigualdades entre los humanos. La posición de Locke al respecto es que el poder político no se justifica a partir de herencias o privilegios, sino de un pacto o contrato entre todos los hombres. Por encima de todo, hay que refutar la idea de Filmer de que Dios hizo a unos hombres superiores a otros otorgándoles en exclusiva la potestad de gobernar. En el orden de la naturaleza, en el estado natural, todos los hombres son igualmente libres, y es ese orden natural el que expresa en todo caso la voluntad de Dios. En consecuencia, cualquier usurpación arbitraria del poder, no consentida por los gobernados, debe ser rechazada en nombre de la libertad e igualdad de los seres humanos, según se desprende de la ley natural. Ése es el único fundamento moral del poder político.

LIBERTAD Y PROPIEDAD

«No he encontrado la propiedad mejor explicada en ningún lugar que no sea el libro titulado *Dos tratados sobre el gobierno civil*», confiesa sin atisbo de modestia el propio Locke poco antes de morir. Efectivamente, la defensa del derecho de propiedad como el derecho natural por antonomasia es el eje en torno al que se mueve el pensamiento político liberal tal y como él lo plantea y, dicho sea de paso, como ha seguido entendiéndose a lo largo de los siglos hasta nuestros días. Hoy puede parecernos un despropósito establecer un axioma tan rotundo como fundamento moral del Estado, más aún cuando de él proceden muchos de los males que se atribuyen al sistema económico capitalista. Rousseau lo vio en seguida unos años más tarde al considerar que en la propiedad privada estaba el origen de todas las desigualdades. Pero Locke es más optimista o más ingenuo, y está lejos de verlo

así. Al contrario, considera que la propiedad es un derecho natural porque así lo constata la observación empírica, pues los hombres se han ido apropiando de los bienes básicos que han necesitado desde «las primeras épocas del mundo». Se supone que «los hombres tienen, desde que nacen, un derecho a su preservación, y, por consiguiente, a comer y beber y a todas las demás cosas que la naturaleza les proporciona para su subsistencia».[2] Tal derecho natural a la propiedad es, a su vez, un principio moral porque es la base de la libertad individual. En el pensamiento de Locke, ser libre significa capacidad de poseer, empezando por la posesión de la propia persona sobre sí misma y sobre el fruto del propio trabajo. Lo dice con claridad meridiana este fragmento del *Segundo tratado*:

> Aunque la tierra y todas las creaturas inferiores son comunes a todos los hombres, sin embargo cada hombre es *propietario* de su propia *persona*. Y nadie tiene derecho a ello sino uno mismo. Suyos son, podemos decir, el trabajo de su cuerpo y de sus manos. Así pues, cada uno, al extraer algo con su trabajo del estado en que la naturaleza lo había dejado, le agrega algo que es suyo y, de este modo, lo convierte en su propiedad [...] Puesto que siendo el trabajo la propiedad incuestionable del trabajador, ningún otro hombre puede tener derecho a lo que él ha hecho suyo, siempre y cuando queden cosas suficientes y de la misma calidad para el resto de la comunidad.[3]

La última frase no debe pasar desapercibida. Da cuenta de la confianza de su autor en una organización social y política fundada en la libertad individual. En principio, en el estado de naturaleza todo es de todos hasta que alguien, con su esfuerzo, se apropia de algo que necesita. El agua de la fuente es de todos, pero no la del cántaro, que pertenece a quien ha ido a buscarla: la tierra es de quien la trabaja. La industria y las necesidades vitales determinan el valor de cada cosa: el

pan vale más que las bellotas; el vino, más que el agua; la seda, más que las pieles. Ahora bien, ese derecho natural debe tener unas reglas de uso: que cada hombre se apropie sólo de lo que pueda necesitar y usar. Mientras tal regla se cumpla, el derecho de propiedad será justo, porque se producirá una espontánea distribución de los bienes necesarios. Si, por el contrario, la codicia de algunos lleva a acumular riqueza, acumulación que vendrá propiciada por la aparición del dinero, el derecho de propiedad acabará siendo la madre de todas las desigualdades. Locke, pese a sus buenos deseos, reconoce que eso ya ha ocurrido:

> Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de las que cada cual podía servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir, a cambio del excedente, oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre, sin que se echen a perder.[4]

Por tal razón, porque ha empezado a haber acumulación de riqueza, y para evitar que el derecho de propiedad sea fuente de injusticias, hace falta una sociedad política que legisle y ordene lo que por ley natural es indiscutible. Tenemos aquí otro de los principios liberales más preciados: el objetivo del Gobierno es proteger el derecho de propiedad de cada uno, remediando así las inconveniencias en que pueda desembocar un desarrollo arbitrario del estado de naturaleza. Con el orden político nace el derecho positivo, que debe ser el mismo para todos: «Nadie en la sociedad civil puede ser eximido de sus leyes». Ahora bien, para que esa obligación de cumplir la ley valga, tiene que ser *consentida* por toda la comunidad. Sólo el consentimiento de los súbditos es prueba de que el Gobierno es legítimo y justo. Locke, que confiesa en algún lugar no conocer a fondo a Hobbes, defiende

como éste un contrato con el que todos consienten, si bien, en este caso, los motivos son distintos. No es el miedo ni la ambición lo que fundamenta el contrato en Locke, sino una tendencia implícita en la humanidad que conduce «naturalmente» al orden social. El determinante es el derecho de propiedad, pues es lógico que cada individuo quiera tenerlo bien protegido y esa protección sólo la garantiza la ley. En el contexto del capitalismo y la economía de mercado incipientes, entender la libertad como algo distinto de la capacidad de poder disponer de lo que uno adquiere de forma legítima carece de sentido. Locke, hay que insistir en ello, es además muy confiado, espera que la sociedad política sea realmente una Commonwealth, una comunidad de bienes poseídos por quienes los producen.

EL DERECHO NATURAL Y LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

El presupuesto de la libertad que Locke quiere mantener a toda costa no es contradictorio con el consentimiento por el que cada individuo acepta las leyes que siempre vienen a restringir la libertad. Como ya hizo Hobbes, Locke busca una respuesta a la pregunta: ¿por qué obedecemos las leyes? ¿Quién las dicta: las dicta Dios o una autoridad terrenal? ¿Son convenientes para vivir mejor en sociedad?

En el terreno religioso y político, distintas corrientes de pensamiento sirven de soporte a las respuestas que dará Locke. Por una parte, el puritanismo, crítico y rebelde con respecto a la religión establecida y propicio a identificarse con los valores económicos emergentes absorbiéndolos en la religión. Por otra, los *Levellers*, grupos defensores de la libertad y la propiedad como un derecho natural que no se le debe hurtar a ningún ser humano. Los derechos naturales se imponen por la fuerza de la razón y, por lo mismo, son expresión de la voluntad de Dios. Esos derechos, en el estado de naturaleza, están en manos de los individuos, la propiedad es común. Al estado de naturaleza lo describe Locke con la frase: «Cuando todo el mundo era América», imaginándolo como el Estado en el que vivían los pueblos indígenas que no conocían la política. Ese estado de naturaleza no es un estado de guerra, como pensaba Hobbes, pero falta en él un juez que dirima los conflictos cuando los hubiere. Y es evidente que los conflictos se dan e impiden que se pueda desarrollar el derecho natural de conservar la libertad de todos y de cada uno. Por eso debe surgir la autoridad civil, un gobierno que proteja precisamente el derecho natural, aun cuando, para ello, sea necesario legislar y poner límites a las actuaciones humanas. Cuando el Estado legisla, sin embargo, puesto que pone límites, ha de contar con el consentimiento de los gobernados. Ésa es la explicación y justificación del contrato. Un contrato al que Locke llama «consentimiento» o «acuerdo» y que no es tanto el origen de la vida social, como creía Hobbes, sino que presupone ya la tendencia a vivir en sociedad. En Locke hay una continuidad, no una ruptura, entre el estado de naturaleza y la sociedad civil o política. No hay ruptura ni contradicción, pues nada somete al hombre sino que más bien es su propio *consentimiento* el que le lleva a aceptar el orden político.

Hemos dicho que hay ahí una cuestión que será fundamental en el pensamiento moral y político moderno: cómo hacer compatible la libertad individual con la vida en sociedad y las constricciones que ésta demanda. Locke no lo duda: «Todo hombre que posea o goce de cualquier parte del dominio de un gobierno ha de dar, por este solo hecho, su consentimiento tácito, y está obligado, desde ese momento, a obedecer las leyes de aquel gobierno, mientras goce de él como cualquier otro súbdito».[5] El consentimiento que acompaña al contrato es «tácito», lo que significa que se da

por supuesto, y se da por supuesto porque la razón indica que debe ser así. El fin del poder político es conservar la sociedad. Algunos estudiosos de Locke consideran que la libertad que defiende no es esa que ha sido llamada «libertad negativa» y que consiste simplemente en ausencia de constricción. Es una libertad que consiste en aceptar el fin de la sociedad tal cual es, sin cuestionarlo. Es importante señalar que, en este caso, la base del consentimiento es la *confianza*, que está en las antípodas del poder absoluto y que es el supuesto imprescindible para unirse en sociedad.

Pese a todo, es un hecho que el poder político se deteriora y se pervierte, que la tendencia al despotismo y a la tiranía es constante. Por eso, en la lógica del contrato consentido, debe caber también el derecho a la resistencia o el derecho de sedición. Si ese contrato tácitamente establecido deja de cumplirse, el pueblo ha de tener derecho a sublevarse y derrocar a quien detenta el poder. En el último capítulo del *Segundo tratado*, Locke aborda ese derecho, pero lo hace con escepticismo, desconfiando de que llegue a ejercerse de verdad, ya que «el pueblo está más dispuesto a sufrir que a combatir en defensa de sus derechos».[6] No podía ser de otra manera: si el consentimiento con el poder político es tácito, racional, pero no real, parece lógico que la sublevación contra ese orden no forme parte de las posibilidades efectivas con las que cuentan los súbditos. Todo es demasiado etéreo y los derechos que empiezan a ser reconocidos son aún muy teóricos para que se vean reflejados en la práctica.

EL INDIVIDUALISMO POSESIVO EN LOCKE

Ese liberalismo incipiente que proclama sin reservas no sólo la igual libertad de todos los hombres, sino también el derecho universal a la propiedad, no está libre de grandes contradicciones que se echan de ver de inmediato. Sin ir más lejos, en una época en que la mayoría de la población inglesa carecía de propiedad, en una época en que todavía había esclavos y no se cuestionaba mayoritariamente que los hubiera, ¿cómo reconciliar esa realidad con la propiedad entendida no como un privilegio sino como un derecho?

De esas contradicciones se hace eco el libro de Macpherson citado en el capítulo sobre Hobbes, *La teoría política del individualismo posesivo*. En opinión de Macpherson, el individualismo de Locke es inconsistente, ya que la individualidad de unos sólo se consigue a costa de la falta de individualidad de los otros. La libertad, por lo tanto, es privilegio sólo de unos cuantos, de los propietarios. Es a donde lleva una defensa a ultranza del derecho de propiedad, que no debería confundirse tan alegremente con las libertades individuales. Aunque la ideología liberal supone en sus inicios un progreso evidente por el hecho de proponerse equiparar a todos los individuos como seres igualmente libres, y aunque la concepción de la libertad como derecho a disfrutar de lo que es propio de cada uno no es en principio rebatible, en verdad la inserción de ese incipiente derecho en un sistema económico que lleva de forma irremisible a la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos no consigue otra cosa que desprestigiar y pervertir los principios liberales. Bajo el estandarte de una libertad indiscutible porque es un derecho natural, una libertad entendida en esencia como propiedad, se acaba justificando que cualquier evolución en la distribución de los bienes, por desigual que sea, es una consecuencia de la misma libertad y, por lo tanto, es irrebatible. Se da por supuesto que si el esfuerzo por producir y obtener productos del trabajo crece, la condición de todos, incluidos los más desposeídos, mejorará porque habrá más riqueza. Otro axioma netamente liberal del que estamos sufriendo sus peores manifestaciones.

A estas consideraciones que Marx —a quien Macpherson sigue— puso en el centro de sus críticas calificando la libertad liberal como una libertad puramente formal y no real, habría que añadir el tono despectivo con que Locke va salpicando sus textos cuando habla de los trabajadores, y que, de algún modo, desvirtúan sus buenas intenciones. Para poner sólo una cita: «A los jornaleros y artesanos, las hilanderas y lecheras [...] darles mandatos claros es el único camino seguro para inducirles a la obediencia y las buenas costumbres. La mayor parte de ellos no puede saber y, por lo tanto, ha de creer».[7] Consciente de su posición y de la superioridad que implica pertenecer a las clases altas de la sociedad, Locke se muestra aquí carente de sensibilidad para apoyar de verdad una igualdad que califica de «natural» y que en teoría reconoce sin ambages. Si entre los propietarios y los pobres asalariados hay diferencias tan fundamentales, la idea de un estado de naturaleza donde reina la igualdad es una abstracción que deja de tenerse en cuenta en cuanto uno desciende a las diferencias del mundo real que no se cuestionan. Macpherson lo dice con leguaje marxista: para Locke, el estado de naturaleza no es otra cosa que la sociedad burguesa con todas las contradicciones que hay en ella.

¿Dónde queda el ideal de justicia? De hecho, es inexistente porque la justicia es un concepto que apenas aparece en los textos de Locke. Como mucho, la identifica con esa ley natural que hace a todos iguales en la libertad. Dentro de la justificación de la política cabe la protección de la propiedad, pero no la justicia distributiva. Es esta otra de las deficiencias de la ideología liberal más criticadas después por el pensamiento socialista: la política liberal del *laissez faire*, de la libertad como único valor, tal vez sea económicamente productiva y eficiente (aunque hace tiempo que tenemos buenas razones para dudarlo), pero es injusta desde los parámetros más básicos de la justicia moral o social. Si

la justicia se define como el deber de «dar a cada uno lo suyo» y debe haber una regulación política que se haga cargo de tal máxima, esa regulación ha de determinar también a quién nos referimos cuando decimos «lo suyo», o qué le corresponde a cada uno. Es lo que empezó a hacer siglos más tarde el reconocimiento de los derechos sociales, algo insólito para la mayoría intelectual dominante en tiempos de Locke.

LA DEFENSA DE LA TOLERANCIA

El énfasis puesto en la libertad individual llevaba naturalmente a la defensa de la tolerancia de la que Locke fue uno de los abanderados y precursores más notables. Una tolerancia que, en su caso, estaba basada más en el cálculo racional que en el entusiasmo revolucionario de los puritanos o en el humanismo de un Milton. Locke creía en Dios como artífice de la ley natural, como garante último de la paz y el orden, pero no era un dogmático. Al contrario, pensaba que la fe religiosa entendida como la verdad absoluta no era precisamente una ayuda para mantener el orden y la convivencia. Esa convicción, la de que nadie está en posesión de la verdad absoluta, pues el conocimiento es limitado, la aplicó a la religión, como la aplicaría también al conjunto del conocimiento humano. Tanto Locke como su contemporáneo Spinoza establecen las bases de un proceso de secularización religiosa que se extiende hasta hoy y según el cual la fe es un asunto privado debiendo separarse lo privado de lo público, o la religión de la política.

La lectura de la *Carta sobre la tolerancia* consiste en un encadenamiento de argumentos, todos ellos evangélicos, a favor de la convivencia de todas las religiones en lugar de la pugna entre ellas por demostrar su verdad. Se lee, en efecto,

que el principio cristiano del amor se compagina mal con la guerra y las persecuciones por causa de la religión. En cambio, «la tolerancia con quienes tienen opiniones religiosas diferentes está tan de acuerdo con el evangelio y con la razón que parece una monstruosidad que haya hombres tan ciegos en medio de una luz tan brillante». La respuesta de Cristo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» es diáfana a favor de distinguir lo civil de lo religioso y mantener separadas ambas esferas. Si la sociedad civil es «una sociedad libre de hombres voluntariamente reunidos», los obispos y sacerdotes como tales están de más. Y, sobre todo, la persecución y la coacción religiosas no se justifican nunca, por dos razones: una, que nadie está en posesión de la verdad absoluta; dos, que la salvación religiosa sólo se obtiene a partir del convencimiento de cada uno y no por imposición de otros. Siendo como debe ser un asunto privado, al Estado debe tenerle sin cuidado la idolatría o la salvación de las almas. Al Estado sólo deben interesarle la paz y la seguridad, y la mejor forma de lograrlas es a partir del reconocimiento de la libertad religiosa.

Ahora bien, tampoco la tolerancia es un derecho absoluto. Tiene sus límites. Si las directrices de la Iglesia fueran contrarias a las buenas costumbres o a la paz social, ¿qué debería hacer el creyente? ¿A quién debería obedecer? El prudente y confiado Locke piensa que eso es difícil que ocurra si es cierto que las religiones buscan el bien de las almas. Sea como sea, los límites de la libertad religiosa competen al Estado. Éste debe establecer las fronteras que las religiones no deben traspasar, y también debe perseguir el ateísmo. O sea, no todo es tolerable. Estamos en el siglo XVII, e incluso alguien tan sensato como Locke era incapaz de entender que el ateísmo pudiera ser bueno. Lo dice claramente: «Quienes niegan la existencia de un poder divino no han de ser tolerados de ninguna manera». Sería ir demasiado lejos, pues las palabras, los pactos, el juramento de un ateo ni siquiera a Locke le pueden parecer fiables.

LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO Y EL LENGUAJE MORAL

Hemos visto suficientemente que un elemento imprescindible de las primeras teorías del contrato social es la existencia de una ley natural anterior al contrato y a la legislación civil a los cuales fundamenta. La pregunta es: ¿cómo se conoce la ley natural? No es un producto de la tradición ni de la costumbre, es ontológicamente anterior a todo ello. Es una hipótesis metafísica y racional.

En los *Essays on the Law of Nature*, Locke aborda el tema del conocimiento moral o de la ley natural y pone de manifiesto que no es un conocimiento procedente de la experiencia, sino de la razón que cada hombre lleva en sí mismo y que es «clara e inteligible a todas las creaturas», «cognoscible por la luz de la naturaleza», como se lee, asimismo, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Una afirmación que, hay que decirlo, no es fácil de conciliar con la teoría general del conocimiento desarrollada en el mismo libro. Ahí, Locke rechaza de plano que existan unas «ideas innatas». El conocimiento se origina a partir de unas «ideas simples» o primarias —extensiones, formas, movimientos—, que son fruto de la percepción empírica y que la mente mezcla y elabora construyendo las «ideas secundarias», que reflejan nuestro «modo» de ver la realidad. El rechazo de las ideas innatas equivale al rechazo de los conceptos universales tan queridos por los filósofos, como el de justicia, fidelidad o paz. Éstos no son valores aceptados porque no son ideas secundarias que hayan podido derivarse de una realidad simple primariamente percibida. Si no fuera así, la historia humana

no estaría repleta de guerras y barbaridades. Por ello también ocurre que, bajo esos conceptos universales, los hombres entienden cosas distintas, porque les falta la referencia real que podría determinar qué es exactamente la justicia, la fidelidad o la paz.

Se concluye a partir de ahí que dichas ideas son producciones nuestras, ideas complejas que existen sólo en la mente de los hombres. Tales ideas serán buenas o malas según sea la conexión de las mismas con la legislación. Son nombres aplicados a ciertos comportamientos, pero carecen de una esencia real, por lo que su significado es impreciso: «Justicia es una palabra que está en boca de todo hombre, pero con una significación muy indeterminada y difusa». De ahí que los significados no sean los mismos para todos: «De aquí se puede deducir que los nombres que los hombres han dado a ideas muy compuestas, tales como la mayor parte de las ideas morales, raramente tienen la misma significación para dos hombres diferentes, ya que raramente la idea de un hombre coincida con la de los demás, y con frecuencia difiere de la suya propia, de la que tuvo ayer o de la que tendrá mañana».[8] Anticipándose a las preocupaciones de la filosofía analítica, Locke dedica el tercer libro del *Ensayo* a advertir sobre la complejidad, las imperfecciones y el mal uso de las palabras, que obligan a ser muy cautos a la hora de establecer su significado. Especialmente las palabras morales, «al no tener objetos fijos en la naturaleza de donde hayan sido tomadas sus ideas, como de un objeto original, están sujetas a ser muy confusas. Justicia es una palabra que está en boca de todo hombre, pero con una significación muy indeterminada y difusa».[9]

Si el conocimiento, pues, es tan indeterminado e impreciso, en especial cuando pretendemos valorar la realidad y no sólo describirla, ¿en qué se funda la seguridad y la certeza de la ley natural? Una afirmación como la que dice «Donde no

hay propiedad no hay justicia» es tan cierta, dice Locke, «como las demostraciones de Euclides». ¿Por qué es tan cierta? ¿Es cierta porque es una tautología? ¿Piensa Locke que la moral se demuestra por el simple análisis de los conceptos morales? Eso parece desprenderse de la equiparación de lo bueno con el placer y lo malo con el dolor.

Todo hace creer que Locke no vio la necesidad de conciliar su teoría del conocimiento con la teoría ética de los *Dos tratados*. En ellos se trata abundantemente de la ley natural, pero el concepto no se analiza. Tampoco se analizan otros conceptos fundamentales, como el de libertad, el de consentimiento (del que, como mucho, se explicita que es un consentimiento «tácito») o el recién mencionado de justicia. Peter Laslett, el editor canónico de los *Dos tratados*, quizá aporta la explicación que buscamos cuando concluye que Locke no es exactamente un filósofo, y que su reflexión política está más cerca de la observación y la intuición características del médico que Locke también era que de la especulación propia del filósofo. Confirma esa visión, un cierto desprecio por la filosofía que se echa de ver de vez en cuando en los textos de Locke. Éste, por ejemplo: «Porque por encima de todos estos sabios polemizantes, de todos estos doctores sapientísimos, fue a estadistas no escolásticos a los que los gobiernos del mundo debieron su paz, su seguridad y sus libertades; y del iletrado y minusvalorado mecánico (nombre que se desprecia) fue de donde recibieron los avances de las artes útiles».[10] Como buen empirista, Locke aborrece la jerga huera y críptica que tiende a enredar y confundir en lugar de ayudarnos a comprender el mundo.

10

HUME. EL SENTIDO MORAL

A diferencia de la Ilustración alemana y francesa, que da lugar a un pensamiento marcadamente racionalista, la filosofía ilustrada inglesa se sitúa más cerca del empirismo para destacar el papel que tiene el sentimiento como fundamento de la moral. Uno de los primeros defensores de un sentido moral fue Anthony Ashley, tercer conde de Shaftesbury y alumno de Locke, a quien, sin embargo, no secundó en la propuesta de una ética estrictamente racionalista. Pensaba, por el contrario, que, al percibir una acción, «un ojo interior» discierne entre lo justo y lo injusto, lo que debe ser admirado y lo que debe ser reprobado. Esa intuición pone de manifiesto que el juicio moral expresa un sentimiento natural humano. No es el único filósofo inglés que apunta a un sentido moral connatural al hombre. También lo hace Francis Hutcheson, quien marca sus distancias con respecto al pensamiento moderno instaurado por Hobbes según el cual el hombre es sobre todo egoísta. No es el egoísmo, dice Hutcheson, sino la benevolencia lo que los humanos en principio aprueban.

Que la tendencia original y «natural» —como se dice todavía en el siglo XVII al referirse a la condición humana— sea el egoísmo o la benevolencia es una posición de principio por la que optan los distintos filósofos sin llegar a demostrar que realmente sea así. No lo demuestran, porque lo que sea el ser humano como tal y originariamente es indemostrable.

La concepción del hombre que yace en el trasfondo de toda teoría ética es un supuesto metafísico imposible de verificar. Aun así, todas las éticas presuponen una cierta antropología. En el caso de los filósofos ingleses de la época ilustrada, la mayoría tiende a pensar que el ser humano es, en principio, compasivo y benevolente. Con alguna excepción notable, como la de Bernard de Mandeville (1670-1733), que representa un regreso a la posición hobbesiana. En su libro *La fábula de las abejas* desarrolla la teoría de que el hombre siempre actúa con egoísmo y en busca de su interés particular, lo cual, a su juicio, no es negativo, ya que, gracias a los vicios privados, como el afán de lucro, progresa la economía y ello redunda en beneficio de todos.[1] Una tesis que se ha convertido en el principio fundacional de eso que hoy llamamos el neoliberalismo.

Quien hace suya la idea de un sentido moral originario desde el que se explica nuestra distinción del bien y el mal es la figura más relevante de la Ilustración inglesa, David Hume (1711-1776). Nacido en Escocia, Hume fue historiador además de filósofo. Su *Historia de Inglaterra* le deparó durante años más fama y reconocimiento que sus escritos filosóficos. En una brevísima y distendida confesión sobre su vida (*My Own Life*), Hume se describe a sí mismo como «un hombre de disposiciones suaves, temperado, de humor abierto, social y alegre, capaz de comprometerme pero poco susceptible de enemistades y muy moderado en mis pasiones». Tan fácil debió de ser el trato con él que algunos le llamaban Saint David. Incluso el intemperante Rousseau mostró por él una cierta predilección que no dejó de tener sus altos y bajos. Muy joven, no cumplidos aún los treinta años, Hume publicó su primera obra filosófica, *Tratado de la naturaleza humana*, en la que él mismo puso grandes expectativas creyendo que iba a ser el libro destinado a dar un giro definitivo a la filosofía del futuro. No fue así. El libro

suscitó poquísimo interés, se vendió mal y pasó sin pena ni gloria: «Ningún intento literario tuvo jamás tan poca fortuna como mi *Tratado de la naturaleza humana*», reconoce su autor cediendo a la ironía. Pero Hume, de hecho, quedó tocado por el frío recibimiento de su primer texto filosófico y se propuso reescribirlo esforzándose por utilizar un lenguaje más claro y cercano, y evitando tratar los temas ideológicamente más escabrosos, como todos los que se referían de forma crítica a la religión. Del intento salieron otros dos libros menos voluminosos y mucho más accesibles: *Investigación sobre el entendimiento humano* e *Investigación sobre los principios de la moral*. Ambos resumen con acierto las tesis principales de su autor y, aunque en su momento tampoco alcanzaron la atención que merecían, han ayudado a la posteridad a entender mejor el núcleo de su pensamiento.

Toda la obra de Hume respira un mismo y loable propósito: huir del dogmatismo. Hume ha pasado a la historia de la filosofía como un escéptico, y él mismo caracteriza su filosofía con ese atributo. El escepticismo le lleva al naturalismo, es decir, a buscar en la naturaleza humana, en la experiencia, los fundamentos del conocimiento y de la moral. Hume vive en una época en que los filósofos aspiran aún a hacer de la filosofía una ciencia equiparable a las ciencias empíricas, pero la posibilidad de hacer ciencia del conocimiento o de la moral se está mostrando cada vez más débil, convicción que acaba convirtiendo a Hume en un antidogmático radical. «Estoy seguro —confiesa— que no hay nada menos filosófico que ser positivo o dogmático sobre cualquier tema, y que si se pudiera mantener un escepticismo excesivo, no sería tan destructivo para el razonamiento y la investigación juntos».[2] El anhelo de acabar con el dogmatismo le convierte en un crítico acérrimo de la religión, uno de los motivos por los que fue considerado ateo por sus contemporáneos y sus escritos fueron recibidos con frialdad y sospecha.

PASIÓN Y RAZÓN. LA RELACIÓN ENTRE EL «ES» Y EL «DEBE»

Hume sigue a Hutcheson en la convicción de que los juicios morales no son racionales. No lo son principalmente porque la razón no motiva la acción, que es, en definitiva, el objetivo de los juicios morales. Juzgamos que algo es correcto o incorrecto con el fin de ejecutar el bien y evitar el mal. Precisamente porque es así, no podemos confiar sólo en la razón como base de los juicios morales. «La moral se siente, no es objeto de juicio»,[3] afirma Hume de una u otra forma en repetidas ocasiones. Como también que la razón está al servicio de las pasiones. Por lo menos, eso es lo que la observación empírica, principio de toda investigación rigurosa, parece poner de manifiesto.

La tesis de que el fundamento de la moral está en el sentimiento y no en la razón no sólo se distancia del pensamiento dominante en la época, sino que dirige la atención hacia un aspecto obviado en general por los filósofos de la moral: el de la motivación del comportamiento moral. Es ésta una cuestión que debiera haber llamado más la atención de los filósofos y que Hume es de los pocos que aborda con especial empeño. Percibe la evidencia de que lo que mueve a los humanos son las pasiones, más que la razón: «Puesto que la moral influye en las acciones y afecciones se sigue que no puede ser derivada de la razón, y ello porque la razón sola no puede tener tal influencia».[4] Algunas frases de Hume son célebres en apoyo de tal idea: «No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo a herirme en un dedo»; o esta otra: «La razón es y debe ser esclava de las

pasiones y no puede pretender otra cosa sino servirlas y obedecerlas».[5] La razón es inerte, no influye en la conducta, sirve para descubrir la verdad o la falsedad, pero no mueve a actuar. La moral, en cambio, «excita las pasiones y produce o previene ciertas acciones. La razón es impotente al respecto. Por lo tanto, las reglas de la moral no son conclusiones de la razón».[6]

Una ética naturalista como la que trata de construir Hume había de cuestionarse necesariamente la relación entre la realidad tal como es y la percepción que tenemos de ella. En especial, cuando esa percepción incluye valores y califica las acciones o las situaciones de buenas o malas, correctas o incorrectas. Si el ser humano posee algo así como un sentido moral interno que le lleva a distinguir lo bueno de lo malo, en dicho sentido habrá de encontrarse la relación entre la realidad y el juicio moral. Dicho de otra forma, el lenguaje de la moral, el lenguaje de los valores, tiene una lógica específica y no equiparable a la del lenguaje de los hechos. Este último describe la realidad, mientras que el lenguaje moral la valora y la juzga. No obstante, a la mayoría de los filósofos, por no decir a todos, les ha pasado inadvertida esa diferencia entre el lenguaje valorativo y el lenguaje descriptivo. Hume se detiene en esa distinción y abre así una disputa que dará mucho juego años después, cuando la filosofía dirija su atención hacia el análisis del lenguaje. Su posición es la siguiente: los juicios descriptivos o «de hecho» se expresan con un «es» («La vaca es un mamífero»), mientras que los juicios «de valor» se expresan con un «debe» («No se debe matar»). La relación que los juicios con «es» tienen con la realidad que describen es radicalmente distinta de la relación que los juicios con «debe» tienen con esa realidad, a la que no describen, sino que valoran. A diferencia del lenguaje descriptivo que nos dice lo que la realidad *es*, el lenguaje de los valores expresa lo que el individuo que habla *siente* a

propósito de lo que percibe. Al decir: «No se debe matar» no describimos un hecho, sino que expresamos un sentimiento de desaprobación y de disgusto frente al hecho de matar.

Lo que a Hume le inquieta y trata de explicar es de dónde sale el «debe». Si no está en la realidad misma, si lo ponemos nosotros a partir de un sentimiento, ¿en función de qué decidimos que ciertas acciones no se deben hacer y otras son muy encomiables? La respuesta de Hume es escueta, empieza por señalar un error lógico: afirma que el «debe» no se deduce *lógicamente* del «es», pues si bien es cierto que es la percepción de una determinada realidad la que nos lleva a decir «debes» o «no debes», entre los hechos y el juicio de deber no hay una conexión *lógica*, similar a la que hay en una deducción tan irrefutable desde el punto de vista de la lógica como la que dice: «Todos los hombres son mortales», «Sócrates es un hombre», luego «Sócrates es mortal». Una conexión del mismo estilo no se da cuando pretendemos deducir una conclusión valorativa o prescriptiva de unas premisas descriptivas. No puede darse porque una regla elemental del silogismo es que no se puede pasar de la descripción («es») a la valoración («debe») sin explicar o establecer la premisa que fundamenta tal paso. Pues bien, Hume piensa que ningún filósofo hasta la fecha se ha tomado la molestia de explicar tal supuesta «deducción». Pues los juicios de valor morales no son, como Kant establecerá después, juicios hipotéticos, del estilo de: «Si no quieres ir a la cárcel, no debes matar a nadie». El juicio moral es el que establece categóricamente que «No se debe matar». ¿De dónde sale, se pregunta Hume, la prohibición de matar? ¿Qué es lo que conecta la percepción de un asesinato y la proposición «no se debe matar»? Detengámonos en el párrafo más célebre del *Tratado*, donde Hume denuncia esa deducción falaz:

> En cada uno de los sistemas de moralidad con que hasta la fecha me he tropezado, he observado invariablemente que el autor procede durante un cierto tiempo razonando a la usanza ordinaria (estableciendo, por ejemplo, la existencia de Dios, o haciendo observaciones relativas a los asuntos humanos); pero de pronto, me encuentro sorprendido al comprobar que, en lugar de la cópula «es» que usualmente interviene en las proposiciones, apenas hay lugar para otras proposiciones que aquellas en que el verbo «es» ha dejado paso al verbo «debe». El cambio es casi imperceptible, pero reviste, sin embargo, la máxima importancia. Porque, dado que dicho «debe» expresa una relación de nuevo cuño, es menester tomar nota del mismo y explicarlo; y, al mismo tiempo es necesario dar razón de algo que a primera vista resulta inconcebible, a saber, cómo aquella nueva relación pudo surgir por deducción a partir de otras de cuño enteramente diferente. Mas ya que los autores no tienen de ordinario tales precauciones, me arrogaré la atribución de recomendársela a sus lectores. Por mi parte, estoy persuadido de que un poco de atención en este punto acabaría por subvertir todos los sistemas al uso de la moralidad, y nos mostraría que la distinción entre vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones entre los objetos, ni es percibida por la razón.[7]

El párrafo es largo, pero merece tenerlo en cuenta porque es el precedente más claro de lo que George Edward Moore llamará más adelante la «falacia naturalista», una de las cuestiones más discutidas por los filósofos analíticos. Más allá de esa influencia, cabe destacar la importancia de haber señalado que el lenguaje moral tiene una lógica propia, que no es la lógica deductiva, y que los filósofos harían bien en preocuparse de analizarla. Hume denuncia un error en el análisis del discurso moral y se limita a decir que hay que explicar esa relación especial («de nuevo cuño») entre hechos y valores o entre hechos y prescripciones, porque, de no hacerlo, dejamos sin explicación lo esencial de la moralidad.

La respuesta que el mismo Hume da al interrogante que plantea que la relación entre hechos y valores no se entiende sin apelar a un sentido moral intrínseco en el ser humano cuya base es la simpatía y la común utilidad. Apelar al corazón y no a la razón como fundamento del juicio moral significa, en efecto, un cambio revolucionario. Un cambio que alterará sobre todo a Kant, para quien algo tan categóricamente imperativo como la moral no puede apoyarse en la subjetividad y versatilidad de un sentimiento.

De hecho, Hume está llevando al terreno de la moralidad dos de sus ideas más revolucionarias: la de que la causalidad y la identidad del sujeto no existen como hechos empíricos. Veamos cómo fundamenta ambas ideas. Desde el afán por explicar el conocimiento a partir de la experiencia, Hume entiende que el conocer tiene dos fases. Primero percibimos «impresiones» sensibles (un color, una forma, un ruido); a continuación la mente se forma «ideas» de tales impresiones (vemos el cielo, unas nubes, oímos un trueno). Los juicios que dan expresión lingüística al conocimiento, los juicios que describen la realidad, son el resultado de combinaciones de ideas que se producen en la mente por la aplicación de unas «reglas de asociación». Así, asociamos la visión de una fotografía con la persona fotografiada, asociamos el sol al calor o asociamos el trueno a la tempestad.

Las reglas de asociación son tres: contigüidad, semejanza y causalidad, pues la vinculación de una idea con otra se produce en virtud de que ambas ideas se parecen (la foto me representa a mí); son ideas que se producen una después de otra (hoy es martes y mañana será miércoles); o son ideas en que la primera es la causa de la segunda (cuando baja la temperatura hace más frío). Pues bien, el hallazgo de Hume consiste en constatar que las reglas de asociación son reglas del entendimiento, no son hechos ni son productos de la razón. Es decir, la causalidad o la semejanza entre dos ideas no

se encuentran como tales en la realidad empírica, pero tampoco son relaciones puramente racionales, como lo son las verdades autoevidentes propias de la matemática y la geometría: «La línea es extensa», «El triángulo tiene tres lados». Las reglas de asociación están en nosotros, en la costumbre que tenemos de asociar realidades que se parecen o porque una de ellas se produce siempre después de la otra. De esta forma, Hume convierte en una regla del entendimiento un principio tan asumido e incuestionado como el principio de causalidad, con lo que, además, pone en entredicho el valor de la inducción como fundamento de las verdades científicas. Utilizando un ejemplo del propio filósofo: si sabemos que el agua hierve al calentarse, la verdad de ese juicio, «el agua se calienta a los cien grados», deriva de que siempre ha ocurrido así, pero ello no implica necesariamente que siempre tenga que seguir ocurriendo así. Esto es, la verdad se funda en la estadística o en la costumbre, en la repetición constante del mismo efecto después de la misma causa, no en la realidad en sí misma. Por lo tanto, cualquier verdad ha de contar con un margen de incertidumbre.

El mismo argumento por el que Hume pone en cuestión la realidad de la causalidad le sirve para discutir la realidad de la identidad del yo. De hecho, empíricamente, el yo no es otra cosa que una serie de percepciones distintas y variadas que se van sucediendo a lo largo de la existencia de un sujeto. Cuando intento penetrar en lo que soy —explica Hume—, sólo me encuentro con unas percepciones particulares: la sensación de calor o frío, la percepción de luz u oscuridad, de amor o de odio, de dolor o placer, de aburrimiento o distracción: «Nunca consigo atraparme a mí mismo sin una percepción determinada y no consigo observar nada más que percepciones». Si las percepciones se extinguieran, el yo se reduciría a la nada. ¿Qué es lo que enlaza la serie de percepciones y las atribuye a un mismo sujeto? Nada más que

la memoria. El sujeto que ha perdido la memoria deja de ser él mismo, ha perdido la identidad.

Así, de la misma forma que la causalidad y la identidad del yo no se observan por los sentidos, tampoco es percibida empíricamente la distinción moral. Lo que se produce ante la percepción de una realidad es un afecto, un sentimiento, un afecto o sentimiento de aprobación o desaprobación con respecto al hecho en cuestión. En la realidad no hay asesinatos, robos, agresiones, ofensas; hay hechos brutos frente a los que reaccionamos con un sentimiento de desaprobación que nos hace decir: «No se debe matar, robar, agredir ni ofender a nadie». De ese sentimiento nacen las reglas morales que tenemos: a lo que aprobamos lo llamamos «virtud», y a lo que desaprobamos lo llamamos «vicio». En definitiva, la virtud no se conoce por un discernimiento de la razón ni es susceptible de ningún tipo de demostración. El bien y el mal moral pertenecen a «acciones de la mente y derivan de nuestra situación con relación a los objetos externos».[8] Hume establece la siguiente comparación, que ayuda a entender su argumento: ¿por qué no calificamos como un acto de ingratitud o un parricidio el hecho de que de una semilla caída de un árbol se genere otro árbol que destruye al primero? La relación destructiva es la misma que ocurre cuando un hijo mata a su padre. Ahora bien, en el primer caso no reprobamos moralmente el hecho; en el segundo sí. ¿Por qué el incesto es inmoral en los humanos y no lo es en los animales? No es la razón la que determina que algo es virtuoso o vicioso, porque la razón sólo descubre axiomas lógicos, sino el sentimiento de aprobación o de desaprobación que está en nosotros, un sentimiento «que está en uno mismo, no en el objeto. Así, cuando decimos de algo que es vicioso, no queremos decir sino que, por la constitución de nuestra naturaleza, tenemos un sentimiento de reproche al contemplarlo».[9]

En síntesis, la misma explicación de la causalidad y la identidad vale para la distinciones morales. A saber, la distinción entre el vicio y la virtud: a) no es observable por los sentidos; b) no deriva de la razón, y c) se funda en un sentimiento íntimo o sentido moral, un sentimiento de aprobación o desaprobación hacia ciertos actos que producen placer, satisfacción o rechazo. ¿Qué significa que algo es vicioso?: que, por nuestra constitución natural, sentimos rechazo al contemplarlo.

Pero vayamos un poco más lejos: ¿de dónde surge la tendencia a aprobar lo bueno y desaprobar lo malo? ¿Cuál es el origen de las distinciones morales? ¿Por qué tenemos las reglas morales que tenemos? Todo se explica, dirá Hume, a partir de la simpatía y de la utilidad. En la simpatía y la utilidad se encuentra la explicación de la moralidad. La simpatía es un sentir común del que derivan sentimientos como la compasión y la benevolencia. Por la simpatía hacia los semejantes nos alegramos con sus alegrías y sufrimos con sus penas. La utilidad, unida al sentimiento de que lo útil es preferible a lo perjudicial, nos lleva a aplaudir o censurar las acciones que nos resultan convenientes o beneficiosas. ¿Por qué, por ejemplo, los «hombres con sentido» rechazan de plano «el celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la negación de uno mismo, la humildad, el silencio, la soledad, y toda la serie de virtudes monásticas»? Porque no son útiles, no conducen a nada. Volviendo a la equiparación entre la teoría del conocimiento y la teoría moral, la creencia en la causalidad o la identidad del sujeto equivale a la creencia en la existencia de la simpatía como fundamento de las distinciones morales. La simpatía es algo así como el vínculo que nos une a los humanos e indica que existe una correspondencia entre nuestro sentido moral y el de los demás.

LA JUSTICIA, VIRTUD ARTIFICIAL

Ahora bien, si el sentido moral es intrínseco a la naturaleza humana y es un sentir común, como parece que se desprende del concepto de *sympatheia* (sentir con el otro), ¿para qué se necesitan las normas que imponen deberes comunes? ¿Qué necesidad hay de legislar? ¿Cómo se entiende que las distinciones morales, derivadas de un sentir común, no sean compartidas espontáneamente por todos los hombres?

Hume discrepa de sus contemporáneos y de sus antecesores en más de un aspecto y uno de los que no comparte en absoluto es la teoría del contrato social, una muestra más del antirracionalismo de su pensamiento. En un escrito titulado «Sobre el contrato original», se refiere críticamente a todas las teorías que aluden a una supuesta «edad de oro» o «estado de naturaleza», aduciendo que tales ideas no son más que «ficciones filosóficas». Son teorías falsas; basta mirar alrededor para no encontrar nada que se corresponda con ellas. Nunca el poder político se ha originado en un contrato, consentimiento o compromiso mutuo de todos los seres humanos. Quienes defienden el contrato social olvidan que el origen del poder político siempre ha sido «la conquista, la usurpación o la sumisión involuntaria». Idealmente, sería bueno poder pensar otra cosa, pero la realidad es la que es: «Mi intención no es excluir el consentimiento de las gentes como el fundamento justo del gobierno. Sin duda es el mejor y más sagrado de todos. Sólo digo que rara vez se ha dado en un grado ínfimo, y menos en toda su extensión. Por lo tanto, hay que admitir otro fundamento para el gobierno»[10] (una muestra más del escepticismo, o realismo, que Hume suscribe).

Que no podamos aludir a la teoría del contrato como fundamentación del Estado y del derecho, no significa que no sea necesaria la justicia, pues el sentimiento de simpatía,

por sí solo, no evita las guerras ni los conflictos humanos que llevan a la dominación de unos por otros. Ahora bien, Hume entiende la justicia como una virtud imprescindible pero convencional. No es contraria al sentido moral originario, pues éste incluye un sentido de la obligación del que deriva la aceptación de la justicia, ya que «por experiencia y reflexión» se sabe que sin tales deberes no hay sociedad posible. De algún modo, la justicia procede del sentido moral, pero no es una virtud «natural», sino «artificial».

Hume, aquí sí, igual que sus contemporáneos, relaciona la necesidad de la justicia con el derecho de propiedad, y la describe, junto con la obligación de cumplir las promesas y la obediencia a la ley, como una «virtud artificial», en contraste con la virtud natural de la benevolencia derivada directamente de la simpatía. Un componente esencial de la justicia es la utilidad, pues la virtud de la justicia determina las leyes que conviene obedecer sobre la base de que son útiles para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, la adhesión a ellas no es estrictamente racional; la razón no basta al respecto, sino que es preciso un sentimiento que dé preferencia a lo útil sobre lo perjudicial: «La razón nos instruye en las distintas tendencias de las acciones, y la humanidad distingue entre las útiles y las beneficiosas».[11]

Es necesaria la justicia porque es un requisito para el bienestar de la humanidad y para la existencia de la sociedad. Todas las instituciones que dan soporte a la justicia son una necesidad social. Existen otras virtudes sociales más instintivas o «naturales» que nacen de las relaciones estrechas entre las personas, las relaciones filiales o de amistad, pero la virtud social de la justicia tiene un origen distinto porque su propósito es la felicidad no de los más allegados, sino de toda la sociedad y aun de toda la humanidad, el bien general. Las leyes derivadas de la virtud de la justicia son convencionales, pero no en el sentido de que dependan de una promesa o contrato, sino de que dependen del interés común o la utilidad pública. Hace falta la justicia porque existe la sociedad y porque no hay suficientes recursos para proporcionar a todos lo necesario. En una sociedad de la abundancia no haría falta justicia porque no sería preciso repartir nada. Tampoco sería necesaria la justicia si los hombres fueran benevolentes y desinteresados con todo el mundo, pero el sentimiento de benevolencia y la imparcialidad no suele aplicarse por igual a todos los hombres. Así, la justicia tiene un fin que la benevolencia por sí sola no satisface. La justicia actúa en beneficio de la sociedad, la seguridad y el orden.

La ética de la modernidad es una ética de los deberes, a diferencia de la ética antigua que era una ética de las virtudes. A la ética le concierne establecer las obligaciones que atan al individuo con la sociedad en que vive. Es así porque ya no se parte de la hipótesis griega de que el hombre es un animal social cuya felicidad es a la vez la felicidad colectiva. Con el individualismo, la felicidad se psicologiza y cada vez es más difícil explicar la vinculación de felicidad y virtud. Además, el pensamiento empieza a secularizarse y evita dar la última palabra a un Dios trascendente que resuelve los problemas que el mundo terrenal no sabe resolver. Como hace notar MacIntyre, la felicidad se convierte «en un término difícil para la filosofía moral, aun cuando sea porque demasiado a menudo lo que nos hace felices en un sentido obvio es lo que en un sentido obvio *no* debemos hacer».[12] Hume resuelve el problema de una ética que tiende peligrosamente hacia un subjetivismo descontrolado apelando a la necesidad racional, pero también sentimental, de esa virtud «artificial y celosa» que es la justicia. De igual forma tendrá que explicar que, por mucho que el sentido moral se aproxime al sentido estético, el juicio moral no puede formularse con un «X me gusta», sino que hay que decir «X es bueno». El juicio moral, por mucho que se base en un sentimiento,

no debe referirse sólo a la subjetividad de quien lo emite, como sí puede hacerlo el juicio del gusto. La moral habla un «lenguaje general» que está «moldeado por los sentimientos que nacen de los intereses generales de la comunidad».[13] Por ello, si bien es legítimo que uno se refiera a otro como su enemigo, «cuando [alguien] atribuye a otro hombre los epítetos *vicioso*, *odioso* o *depravado*, habla otro lenguaje por el que espera que su audiencia se muestre de acuerdo con él».[14] Con esos términos que todo el mundo entiende (aunque no siempre haya unanimidad en la forma de usarlos) se expresan «sentimientos universales de censura o aprobación», lo que sirve para que el vicio y la virtud se conozcan y reconozcan como tales. En definitiva, el lenguaje de la moral es el «lenguaje de la humanidad», o debería llegar a serlo.

Hay muchos puntos de coincidencia entre la filosofía de Hume y la de su amigo Adam Smith (1723-1790), economista y también filósofo de la moral, autor no sólo de uno de los tratados fundacionales de la ciencia económica, *La riqueza de las naciones*, por el que es más conocido, sino también de una *Teoría de los sentimientos morales*. En su concepción de la moralidad, Smith acepta como fundamento de la moral la simpatía en un sentido parecido al de Hume, pero difiere de éste por lo que se refiere al cálculo de utilidad como criterio de una moralidad social. Smith es más tajante y más afín a una ética de principios, pues afirma que la conducta es moral cuando es «adecuada», y no porque sea útil. Para explicar en qué consiste la adecuación, concibe la figura del «espectador imparcial», algo así como el punto de vista o el criterio de la moralidad que cualquier individuo debería ser capaz de adoptar si quiere comportarse como es debido.

11

ROUSSEAU. EL INDIVIDUO CONTRA LA SOCIEDAD

El individualismo moderno encuentra su expresión más evidente en el *cogito* cartesiano y en la búsqueda de Descartes de un método para llegar a las ideas claras y distintas. Después de haber leído todos los libros, de haber viajado y conocido a mucha gente —explica el autor del *Discurso del método*—, «después de haber empleado algunos años en estudiar de esta manera en el libro del mundo y en tratar de adquirir alguna experiencia, un día tomé la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu en elegir el camino que debía seguir, lo que conseguí, según creo, mucho mejor que si no me hubiese alejado nunca de mi país ni de mis libros».[1] Así, «encerrado solo junto a una estufa», Descartes descubre que lo único evidente es el pensamiento; «pienso», la única verdad rotunda de la que se deduce la segunda evidencia, «existo». Hobbes, coetáneo de Descartes, recurre igualmente a la introspección para constatar que el miedo a morir y la ambición son connaturales al ser humano, de donde deduce la necesidad de un Estado y unas leyes que protejan la vida de las personas. Ambos filósofos son ejemplos del individualismo metodológico que se instaura en la modernidad como manera de filosofar, tanto si lo que el filósofo busca son verdades epistemológicas, como si lo son políticas o éticas. El individualismo metodológico será una constante de todos los filósofos modernos, hasta el punto de que Kant verá en ello el surgir de un nuevo paradig-

ma, el «giro copernicano», consistente en poner al sujeto en el centro y punto de vista del pensamiento.

No obstante, no todos los pensadores se encuentran a gusto abrazando esa idea abstracta de individuo que parece representar a todos los individuos pasados y futuros y promete descubrir principios y verdades universales. Una de las características del pensamiento moderno es el afán de emanciparse de los lazos religiosos y lograr explicaciones desde la mente humana sin necesidad de recurrir a la intervención divina. Es un rasgo que fomenta el antropocentrismo específico de la modernidad. Al mismo tiempo, ocurren otras cosas. Se llega a países hasta entonces desconocidos y se descubre que en ellos la gente vive de otra forma, tiene costumbres distintas de las nuestras, cree en dioses diferentes y existen organizaciones políticas inéditas. El supuesto de unas leyes universales que la razón sólo tiene que encontrar en uno mismo se tambalea. Asoma un cierto relativismo que hay que incorporar a la reflexión filosófica si ésta no quiere renunciar a su ambición de totalidad.

Un exponente claro de ese relativismo es Charles de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), un aristócrata francés que admiraba a los ingleses y que supo transformar la perspectiva dominante y abrirse a una mirada más relativista. En su obra más conocida, *El espíritu de las leyes*, explica cómo las circunstancias sociales —clima, geografía, religión— determinan tanto el tipo de leyes de un país como la manera de ser de los hombres, lo que hace muy difícil establecer unos criterios supraculturales supuestamente válidos para cualquier sociedad y forma de vida. «Cuando Moctezuma dijo que la religión de los españoles era buena para ellos y la de los mexicanos era buena para los mexicanos, lo que dijo no era ninguna tontería», comenta en la obra citada. Hay que rechazar, pues, la idea de que existe una misma naturaleza humana en cualquier tiempo y lugar porque es errónea.

Aun así, Montesquieu no acaba de renunciar del todo a la convicción de que existen ciertas normas o conceptos universales. Uno de ellos es la justicia: existe algo así como una «justicia natural» que nos permite distinguir las leyes justas de las que no lo son. Al distinguir las formas políticas, Montesquieu se refiere a tres de ellas: el despotismo, en el que domina el miedo; la monarquía, que se rige por el honor, y la república, donde florecen las virtudes cívicas. Su desprecio y rechazo del despotismo es palpable. En ningún momento considera que pueda estar bien y ser considerado como una forma de organizarse distinta de cualquier otra. En las *Cartas persas* cuenta la fábula de los trogloditas, un pueblo que desconocía la justicia y mataba sin escrúpulos a sus reyes y magistrados. Alguien los convenció de que «el interés de los individuos reside en el interés común y querer separarse del mismo es querer destruirse a sí mismo». A partir de ahí, sus gentes empezaron a vivir de otra manera hasta que su voluntad de justicia se deterioró y cayeron de nuevo en la depravación. La conclusión a la que llega Montesquieu es que, efectivamente, toda organización social es susceptible de degradarse, si bien ello se puede evitar cuando existe la virtud que, a su vez, consiste en utilizar correctamente la libertad. A su juicio, la libertad correctamente ejercida es la libertad republicana, consistente no en hacer lo que uno quiere, sino lo que se debe querer, sin que nadie esté forzado a hacer lo que no debe quererse.[2]

La depravación moral existe y queda retratada en el célebre personaje de Diderot, *El sobrino de Rameau*, un diálogo magistral entre la visión del filósofo y la del mendigo ignorante y vago, apegado a la materialidad de sus apetitos y sin ninguna intención de corregirse. Es la contraposición de dos materialismos, el filosófico y el egoísta, o la disputa entre la convicción de que el humanismo es posible y la de que no hay remedio ninguno para los males de este mundo. La con-

frontación entre los dos caracteres le sirve a Diderot para poner énfasis en la individualidad —neologismo que, según parece, él utiliza por primera vez— para poner de relieve la disparidad real entre las personas:

> No hay seguramente en la especie humana dos individuos que se parezcan mínimamente. La organización general, los sentidos, la figura exterior, las vísceras, son diversos. El espíritu, la imaginación, la memoria, las ideas, las verdades, los prejuicios, los alimentos, los ejercicios, los conocimientos, los estados, la educación, los gustos, la fortuna, el talento, son diversos. Los objetos, los climas, las costumbres, las leyes, los vestidos, los usos, los gobiernos, las religiones, son diversos. ¿Cómo es posible entonces que dos hombres tengan precisamente el mismo gusto, las mismas nociones de la verdad, de lo bueno y de lo bello? La diferencia de la vida y la variedad de los sucesos bastarían para establecerla en los juicios.[3]

LA SOLEDAD DE ROUSSEAU

Pero el filósofo que más destaca en la defensa del individuo auténtico y singular, que quiere ser él mismo distinguiéndose intelectual y moralmente del resto de sus contemporáneos, es Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Además de hurgar en su interior en busca de los rasgos definitorios de la naturaleza humana, se presenta a sí mismo como el pensador solitario que se revuelve incesantemente contra los que no saben hacerse eco de las contradicciones implícitas en la vida humana y que él cree experimentar de continuo en su propia carne. Así lo expresa de entrada en el título de sus *Ensoñaciones de un paseante solitario*, fruto del deambular meditabundo por los bosques de la Ginebra donde ha nacido. Allí se refiere a su ímprobo e incansable esfuerzo por romper «las cadenas de la opinión general y hacer cuanto me parecía bien, sin preocuparme en absoluto por el juicio de los hombres». Más original que ninguno de los filósofos de su generación, también más ególatra, Rousseau vive en continuo conflicto y tensión consigo mismo. No perdona a un mundo que percibe lleno de engaños y apariencias que ocultan la verdad, pero tampoco se decide a abandonarlo ni rehúye la autocrítica. Su punto de partida será sólo él mismo y lo que él juzga válido:

> Emprendo una tarea sin ejemplo y que no tendrá seguramente imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre con toda la verdad de la naturaleza, y este hombre seré yo. Yo solamente. Conozco a los hombres y yo me siento a mí mismo: no soy hecho como ninguno de cuantos he visto, y aun me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen. Si no valgo más que otro, a lo menos soy distinto. Si la naturaleza ha obrado bien o mal rompiendo el molde en que he sido vaciado, sólo podrá juzgarse después de haberme leído.[4]

Contra la máxima de Terencio: *homo sum, humani a me nihil alienum puto* («Hombre soy, nada humano me es ajeno»), Rousseau se siente un extraño en la tierra y hace suya la frase de Ovidio *barbarus hic ego sum: quia non intelligor illis* («Soy aquí un bárbaro, porque no me entienden»), con la que encabeza uno de sus textos.[5] Arremete sin piedad contra la sociedad humana en general porque la considera causa de todos los males, lo que le enemista con los enciclopedistas, especialmente con Diderot. Pero no es un misántropo. Por encima de todo, le interesa el hombre, su naturaleza, sus deberes y su fin. Para indagar en la naturaleza del ser humano, seguirá el método introspectivo aludido a propósito de Descartes y de Hobbes, en lugar del más sociológico y realista de Montesquieu. Él mismo lo confiesa: «He consultado a la naturaleza, es decir, el sentimiento interior». Esa vuelta al

interior de sí mismo le distancia también de los enciclopedistas ilustrados que ven en Rousseau demasiados vestigios religiosos y rechazan su aceptación de una especie de instinto moral que refleja el orden establecido por Dios. El materialismo de Diderot o de D'Holbach rehúye voluntariamente el recurso a ideas religiosas y rechaza la existencia de una moral innata. Voltaire, por lo mismo, reacciona perplejo al envío de Rousseau del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*:

> He recibido su nuevo libro sobre la raza humana, y se lo agradezco. Nunca se empleó tanto talento en hacernos parecer tan estúpidos. Leyendo su libro uno ansía caminar sobre cuatro patas. Pero como hace más de sesenta años que perdí esa costumbre, me siento frustrado ante la imposibilidad de retomar esa postura. Tampoco me puedo embarcar en busca de los salvajes de Canadá, porque las enfermedades que me afligen requieren de un cirujano europeo, y porque la guerra que tiene lugar en estas regiones y el ejemplo de nuestras acciones ha convertido a los salvajes en seres casi tan malos como nosotros.

En el interior de su ser más auténtico, Rousseau quiere descubrir la naturaleza escondida del hombre. Lo primero que descubre es que esa naturaleza está distorsionada por las instituciones sociales y políticas. El mal primigenio está en la sociedad y no en mitos trascendentes. Rousseau se separa, por un lado, de la fábula bíblica de la caída y del pecado original. Por otro, de la explicación de Hobbes o de Locke de un supuesto estado de naturaleza que, a su juicio, no hace otra cosa que describir las luchas reales de la sociedad en que viven. El hombre natural de Rousseau carece de contaminación social y de todo lo perverso que hay en la sociedad. Es un estado en el que el hombre puede amarse a sí mismo con un amor que, sin embargo, no es obstáculo para la existencia de los sentimientos morales más primarios, como la simpatía y la compasión. También los deseos de ese hombre natural son los más elementales: comer, copular y dormir. Puesto que en el estado natural la propiedad individual no existe, no hay conflictos ni rencillas entre las personas. En el estado salvaje, el hombre es bueno, precisamente porque no es social ni sociable. Cierto que, en tal estado, el ser humano tiene un perfil bajo y primario, cercano a los animales, carece de lenguaje y de conceptos abstractos que le permiten hacerse juicios sobre las cosas. En el estado natural, el hombre no crece ni madura, no deja de ser niño. Es con el advenimiento de la agricultura y de la metalurgia cuando todo cambia y los hombres empiezan a agruparse. Con la agrupación social, nace la desigualdad.

EL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD

El pensamiento ético de Rousseau está contenido, más que en ningún otro de sus escritos, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y en *Del contrato social*. El primero es la respuesta a la pregunta formulada por la Academia de Dijon para un concurso público: cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural. Rousseau se apresura a responder a la pregunta con este discurso, en el que establece la diferencia entre una desigualdad natural inofensiva porque radica en factores incontrolables, como la edad, la salud o la fuerza, y una desigualdad moral y política que tiene su causa en las voluntades más poderosas.

A diferencia de sus antecesores que, como se ha visto en otros capítulos, no sólo no discuten, sino que también celebran con entusiasmo la idea de la propiedad como un derecho natural, principio de la libertad, Rousseau arremete contra la propiedad como el origen de todos los males y de

la división y discriminación entre los humanos. La hipótesis de un hombre bueno o un buen salvaje original no es invención de Rousseau, está ya en algunos clásicos, como Lucrecio, está en Montaigne y en los viajeros de los siglos XVI y XVII. Aunque el motivo de la agrupación social es la agricultura y la metalurgia, Rousseau confiesa no acabar de entender el porqué el hombre empieza a vivir en sociedad ni por qué aparece el lenguaje. Las primeras sociedades son pequeñas, estados familiares y tribales, que dan lugar a «la época más feliz en la historia de la humanidad», pero pronto adviene la civilización que, para nuestro filósofo, significa decadencia. La necesidad de interdependencia y de intercambio de bienes, la institución de la propiedad privada, que es un hecho histórico y no natural, conducen al tipo de sociedad que conocemos.

En el estado de naturaleza, los hombres son amorales. En el estado social se desarrollan fácilmente el deseo de poder, la ambición, la afectividad. Aparecen necesidades inéditas y nociones como el mérito y la belleza que el salvaje desconocía. Se hacen imprescindibles leyes que protejan la propiedad privada, lo que ya vio Locke, pero que Rousseau trata con reticencia sin dejar de advertir que la propiedad privada es exclusiva de los ricos. En principio, las leyes son necesarias para regular las pasiones, pero, al mismo tiempo, son causa del desorden que éstas producen, pues es evidente que si no hubiera un deber de fidelidad no habría adulterios. Con la civilización, el hombre se transforma, deja de ser auténtico y pone el parecer por delante del ser, porque vive de cara a los demás y le importa el reconocimiento de los otros. Todo cuanto le rodea le invita a mostrarse diferente de como es y a aparentar lo que los otros quieren ver. Ese disfraz del propio ser para caer bien y no ser rechazado por los demás merece todo el rechazo del filósofo que durante toda su vida estuvo empeñado en mostrarse tal como era, despreciando el

sentir y la opinión general. Se observa aquí otro contraste entre el salvaje y el ser social: aquél vive encerrado en sí mismo, mientras que el civilizado vive fuera de sí, en la mirada de los otros. Y de todo ello es culpable la propiedad privada, como lo dice este párrafo canónico:

> El primero que habiendo cercado un terreno se atrevió a decir: «esto es mío», y encontró gente tan estúpida como para creérselo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, muertes, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o llenando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie»![6]

Es esta sociedad y no el primitivo estado de naturaleza la que da lugar al estado de guerra y la que fuerza a los hombres a unirse e inventar cómo convivir con el objetivo de librarse de la opresión de los fuertes, contener a los ambiciosos y asegurar la protección de lo que le pertenece a cada uno. La sociedad así constituida está repleta de males, males que no son evitables, pero sí ha de ser posible convertirlos en males menores. Rousseau no siente una nostalgia por la bondad perdida ni pretende regresar al mundo original. Tampoco cree que pueda vivirse sin propiedad privada, por lo que no cree que haya que defender su eliminación, pero sí hay que regularla y protegerla para que la distribución de la propiedad sea más justa.

Para conseguirlo hará falta un soberano. Un soberano que defienda la libertad de los ciudadanos, ya que la sociedad ha acabado con la libertad que existía en el estado de naturaleza. Hay que restablecer la libertad por medio de una legislación justa que busque la voluntad general, ese concepto tan característico de Rousseau y del que trataremos en seguida. Quedémonos de momento con la explicación de la

historia de la humanidad tal como nos la presenta en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad*, una historia que tiene cuatro etapas:

1. el estado de naturaleza donde vive el salvaje aislado de los demás hombres;
2. las primeras sociedades —familia, tribus— y los primeros síntomas de distorsión;
3. la aparición de la propiedad privada y el contrato forzado que conduce al despotismo de los ricos;
4. el verdadero contrato y el imperio de la voluntad general.

El pensamiento de Rousseau es un ejemplo de la dialéctica que luego harán suya y desarrollarán ampliamente Hegel y Marx. Cada etapa histórica es negada para dar paso a la afirmación de la etapa siguiente, que a su vez será negada y superada hasta llegar a la etapa final, el contrato social que establece la verdadera política. Ése es el auténtico contrato, porque es un contrato entre el pueblo y los dirigentes que el pueblo ha escogido, un contrato por el que ambas partes se obligan a observar las leyes estipuladas y que forman los vínculos de su unión.

LA VOLUNTAD GENERAL

El tránsito desde el primer contrato, un contrato forzado, al verdadero contrato significa la transformación del burgués en ciudadano. En el estado social, que aparece con la instauración de la propiedad privada, se dan todas las circunstancias para que se desarrollen las pasiones que separan y dividen a los hombres: la envidia, la vergüenza, la vanidad. Esa forma de sociedad no es buena ni para uno mismo ni para

los demás. Hay que superar la inestabilidad inherente a la sociedad burguesa, en la que priva el egoísmo sobre el bien general, para alcanzar un auténtico pacto social que dará paso a la sociedad política ideal, gracias a que en ella dominará la voluntad general. El sentido de dicho pacto se pone de manifiesto en el siguiente párrafo:

> Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo. En el mismo instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral colectivo, compuesto por tantos miembros cuantos votos tenga la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su «yo» común, su vida y su voluntad.[7]

Uno de los conceptos más difíciles de entender del pensamiento de Rousseau, también uno de los más controvertidos y criticados, es el de voluntad general. ¿Qué encierra esa idea sobre la que pivota la culminación del contrato rousseauniano? Según la definición de la misma que da Diderot en la *Enciclopedia*, la voluntad general es «un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre lo que el hombre puede exigir de su semejante y sobre lo que su semejante tiene derecho a exigir de él». No es la definición que agrada a Rousseau, pues encuentra que en ella la voluntad general se identifica con el dictamen de la conciencia individual, que no es exactamente lo que él busca. La voluntad general, a juicio de Rousseau, es una agregación de voluntades, que no equivale a la «voluntad de todos», ya que ésta consiste en la visión particular que cada individuo tiene del bien social, mientras que la voluntad general debe representar la visión común de ese bien, no privativa de ningún interés singular. Una suma de voluntades particulares y

burguesas, es decir, movidas por intereses particulares y distintos, no da como resultado la voluntad general porque, entre otras cosas, la suma de intereses particulares no es posible, como no es posible sumar peras y manzanas, las voluntades particulares nunca son iguales. Así, lo que acaba predominando cuando los intereses no se encuentran en un interés común es el interés del más fuerte. La voluntad general, por el contrario, pretende representar esa voluntad a favor del bien común, que debería ser la de todos los ciudadanos, aunque, de hecho, no coincide nunca con lo que quieren todos y cada uno. La voluntad general no puede ser la voluntad de unos pocos que pretenden dominar a los demás, sino la expresión de aquello que todos deberían anhelar porque coincide con el bien de todos. Otra cosa es que ese ideal de una voluntad única sea posible y que no sea utilizado como baza para imponer la voluntad de los más fuertes.

Ante la pregunta de cómo llegar a la voluntad general, la hipótesis rousseauniana alude a la democracia y anticipa lo que luego afirmarán todas las éticas procedimentales: la voluntad general surgirá de un pacto social que permita la participación de todos los ciudadanos en la elaboración de las leyes, sin exclusión de nadie. Una participación, por otra parte, en la que se sepa renunciar a las singularidades y buscar lo común, pues cada individuo tiene como tal una voluntad particular que no tiene por qué coincidir con la voluntad que debería tener como ciudadano:

> Hay a menudo diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado y consiste en la suma de voluntades particulares; si quitáis de estas mismas voluntades lo más y lo menos que se destruyen entre sí, queda como suma de las diferencias la voluntad general.[8]

La dificultad de alcanzar esa unión de voluntades que representaría el interés común se pone de manifiesto de inmediato cuando Rousseau se refiere a que una de las dificultades para unir voluntades es, precisamente, la comunicación, pues «si cuando el pueblo, suficientemente informado, delibera, los ciudadanos pudieran permanecer sin ninguna comunicación entre ellos, del gran número de pequeñas diferencias resultaría siempre la voluntad general y la resolución sería buena».[9] Rousseau no es condescendiente y dice lo que piensa sin paliativos. Acusa a la comunicación, con la inevitable manipulación que conlleva siempre, de entorpecer más que ayudar a la formación de una opinión razonable que sería la coincidente con la voluntad general. Con observaciones como ésta pone de manifiesto de nuevo al Rousseau orgulloso de pensar sólo desde sí mismo, sin connivencias, influencias ni complicidades de nadie, y que desearía que esa misma actitud fuera también la de los demás. Sin embargo, eso no ocurre y además es impensable que ocurra nunca. De donde cabe deducir que la voluntad general no es más que una idea reguladora de una práctica en la que se pelean por prevalecer las distintas voluntades grupales. A pesar de ello, Rousseau no se desanima y va más allá. ¿Qué hay que hacer cuando la unanimidad se hace imposible y permanecen puntos de vista diversos? Ésta es la respuesta:

> Cada cual, al dar su voto, emite su opinión, y del cómputo de ellas se deduce la realidad de la voluntad general. Si prevalece, pues, una opinión contraria a la mía, ello no prueba más sino que yo estaba sencillamente equivocado y que lo que consideraba ser la voluntad general no lo era. Si, por el contrario, mi opinión particular prevalece, hubiera hecho algo distinto de lo deseado, que era someterme a la voluntad general.[10]

En definitiva, pues, lo que acaba prevaleciendo en la práctica no es otra cosa que la regla de la mayoría, y eso cuando existe una democracia que quiere ser auténtica. Llamar a ese resultado «voluntad general» es excederse y desvirtuar el significado de la expresión que el mismo Rousseau se ha preocupado de precisar. Él mismo se da cuenta de que existirá siempre una distancia entre la voluntad del bien que se le atribuye de entrada al pueblo y la capacidad de éste para ver ese bien guiándose por un juicio recto. Por eso, alguien tiene que educar al pueblo, mostrarle el buen camino, preservarle de tentaciones particulares. Es otra forma de formular la vieja contradicción entre conocer el bien y hacer lo contrario. Los particulares conocen el bien, pero lo rechazan. Hacen falta conductores que encarnen esa voluntad general y conduzcan al pueblo. Pero, al mencionar a los conductores, asoma la amenaza totalitaria. Pues, ¿quiénes pueden encarnar la voluntad general en una democracia que ha dado la soberanía al pueblo? ¿Sus representantes? No es extraño, a raíz de estos temores, que la sola idea de voluntad general fuera reprobada por el pensamiento liberal, que la tachó de totalitaria y vio en ella un precedente de las ideologías comunistas. Al erigir como preponderante una idea como la de la voluntad general, parece que negamos que sea la conciencia de cada uno el criterio de la moral para someterla, en cambio, a una enigmática y sospechosa voluntad indiscutible.

Rousseau, en efecto, supera del todo la concepción cristiana del pecado original porque traspone el problema del mal de la moral a la política. El mal no viene de Dios ni de una falta originaria, sino de la sociedad. Sólo un cambio social radical podrá eliminar ese mal. Y ese cambio salvador no es moral, sino político. Ahora bien, la esperanza en que la regeneración pueda y deba producirse colectivamente, a través de la adhesión a una voluntad unificada, ha sido casi unánimemente rechazada como la apertura hacia un «totalitarismo democrático».

LA EDUCACIÓN

Rousseau es uno de los filósofos más paradójicos de la historia. Tanto vital como ideológicamente se muestra como un haz de contradicciones que no llega a resolver ni parece que esté dispuesto a hacerlo. Es, quizá, uno de los mejores ejemplos de la escisión moral que sufre el individuo, porque no consigue reconciliarse con la sociedad. Así, el hombre natural, en principio bueno y sin necesidad de ninguna moral, es pervertido por la sociedad en la que finalmente tiene que confiar para salvarse. No es un orden moral natural el que le sirve de guía, sino el «cuerpo moral» que nace en la sociedad, pues son las instituciones sociales las que tienen instrumentos para desnaturalizar al hombre y hacer que se olvide de su yo y se sensibilice al «todos». De dicha reflexión nace el tratado de educación más famoso de la historia de la filosofía: el *Emilio*. En él, Rousseau pone a prueba el desenlace de todas sus contradicciones. En la educación de Emilio va a intentar unificar lo que la misma filosofía ha convertido en una oposición irresoluble: lo natural y lo social. Salvar lo natural que hay en el niño y, al mismo tiempo, conseguir la integración social es el difícil reto de la educación con el que Rousseau se enfrenta. Lo hará poniendo de relieve la diferencia entre un sentimiento de amor originario, que es el «amor de sí», y el sentimiento que deriva de las relaciones sociales, que es el «amor propio»:

> La fuente de nuestras pasiones, el origen y principio de todas las demás, la única que nace con el hombre y no le abandona jamás mientras vive, es el amor a sí mismo [...]. El primer sen-

timiento de un niño es amarse a sí mismo, y el segundo, que deriva del primero, es amar a otros.[11]

A diferencia de ese primigenio «amor de sí», el amor propio se prefiere a sí mismo sobre los demás y exige a los demás que le prefieran. Es un amor egoísta, una sensibilidad limitada a la individualidad y, por lo tanto, desprovista de moral. Pese a las contradicciones entre lo natural y lo social, es la debilidad del ser humano lo que lo hace sociable: «Nuestras miserias comunes llevan nuestros corazones a la humanidad: nada le deberíamos si no fuéramos hombres». Pero el resistente Rousseau no puede dejar de añadir que «un ser absolutamente feliz es un ser solitario».

La educación trata de evitar que los males del hombre, que son la imaginación y la opinión, dejen de influir y que prevalezca la virtud, un concepto que en Rousseau adquiere el mismo sentido que tuvo para los estoicos. «Virtud» significa fuerza para someter los apetitos y dominar el amor propio, pues el hombre bueno es el que consigue vivir con pocas necesidades, mientras que el malvado tiene muchas necesidades y no sabe prescindir de la opinión ajena.

Siempre se ha cuestionado la autoridad para escribir un tratado sobre la educación por parte de un personaje como Rousseau, que, como es sabido, desatendió sin escrúpulos todas sus obligaciones paternales, fue un padre desnaturalizado —nunca mejor dicho— que abandonó a todos sus hijos en el orfanato olvidándose de ellos y, por supuesto, de su educación. De hecho, la intención que inspira el *Emilio* es la de criticar el sistema educativo de la época; en especial, el de los jesuitas. El objetivo de la Compañía de Jesús era formar hombres de mundo: brillantes, superficiales, capaces de competir y triunfar. Rousseau despreciaba ese tipo de enseñanza, que le parecía palabrería hueca. Como otros filósofos humanistas, entre los que se cuenta Locke, Rousseau defiende la

idea de que el conocimiento no es lo fundamental de la educación: ésta debe preocuparse sobre todo de formar un tipo de persona. No obstante, el tratado de Rousseau es cualquier cosa menos un instrumento útil para educar, aunque tampoco él pretendió escribir un manual para educar a los niños. Quiso, por el contrario, hacer un retrato del hombre nuevo, no corrompido por los prejuicios y los poderes de la época. Y quiso, asimismo, «descubrir» la infancia, a su juicio ignorada por la época. Lo confiesa con nitidez desde el principio: *On ne connaît point l'enfance*.

José Montoya sintetiza perfectamente la filosofía moral de Rousseau como una manifestación de las paradojas que siempre le acompañaron. Lo que atormentaba al personaje se acabó plasmando en un pensamiento que no rehúye las contradicciones, sino que más bien las potencia. La tensión entre individuo y sociedad siempre ha sido el tema de la ética, pero alcanza el paroxismo con la economía capitalista. Rousseau no suaviza tal contradicción, con lo cual rechaza también «el proyecto ilustrado de construir una moral coherente y autónoma, basada en alguna forma de sentimiento de simpatía o de egoísmo ilustrado, que permitiera eliminarla».[12] El intento de hacer un proyecto coherente y universal le corresponderá a Kant, como se verá en el próximo capítulo.

12

KANT. LA AUTONOMÍA MORAL

La filosofía moral moderna culmina su proceso de búsqueda de un fundamento para la moral en la razón humana con Immanuel Kant. Profundo admirador tanto de Hume como de Rousseau, Kant recoge de uno y otro aspectos que serán básicos para su propia filosofía, si bien piensa que ambos filósofos han dejado cabos sueltos que hay que retomar. Hume le despierta, como escribe él mismo, del sueño dogmático en el que le habían sumido las metafísicas racionalistas de Leibniz y de Wolff. Hume y los moralistas ingleses le enseñan que hay un sentido moral innato, no exclusivo de los sabios, y que el ser humano es capaz de encontrar la medida del bien en sí mismo, aunque ese sentido moral a Kant le parece insuficiente para proporcionar una base sólida a la universalidad de la ley moral, que es lo que un racionalista como él quiere justificar. A su vez, en Rousseau descubre el encanto y sabiduría de la vida sencilla y del hombre corriente, cuyo escaso saber no le impide llegar a ser una buena persona, ya que «podemos ser hombres sin ser sabios», como dice el vicario Savoyard. Al mismo tiempo, hace suyo el propósito de Rousseau de hacer compatible la autonomía de la persona con una voluntad general de la que debería brotar la normatividad que agrega las voluntades privadas. Sobre esa base, Kant desarrollará más y mejor la idea de una conciencia moral autónoma de la que surge la ley universal, e intentará resolver así el problema de que libertad y ley sean

conceptos antagónicos e incompatibles, y explicar, al mismo tiempo, que, a diferencia de los sucesos empíricos que se encadenan por leyes naturales, lo que mueve la acción humana es la libertad. A las influencias de carácter filosófico hay que añadir el momento histórico que vive Kant con la apoteosis de la Revolución francesa, un acontecimiento que las mentes ilustradas de la época perciben como la muestra evidente de que es posible cambiar radicalmente el curso de la historia.

La vida de Kant fue larga y sosegada (1724-1804). Nació en la ciudad prusiana de Königsberg, de donde apenas se movió en el transcurso de su larga vida. Del pietismo que le inculcó su madre mantuvo la convicción de que una voluntad recta e íntegra es uno de los valores morales más preciados. Fue un hombre autoexigente y disciplinado hasta la exageración, que no quería depender de nada ni de nadie salvo de su propia voluntad, facultad que convirtió en el elemento fundamental de la moral. Vio que en la autonomía de la voluntad radicaba el fundamento para unificar libertad y ley al evitar que una y otra actuaran como fuerzas contrapuestas. Aun cuando la obsesión por la rectitud y la rigidez de carácter le hicieron incurrir en una monotonía de hábitos y costumbres muchas veces rayana en el ridículo y motivo de mofa para sus coetáneos, Kant supo labrarse una personalidad atractiva y sociable. Fue una persona afable y locuaz, sensible hacia las penas ajenas. Lo cuenta su íntimo amigo Thomas de Quincey en el jugoso librito *Los últimos días de Kant*,[1] donde se deshace en elogios a la cortesía, sensibilidad e incluso sentido del humor del filósofo, que gustaba de la buena compañía, era buen conversador, leal con sus amigos y benevolente con todos. Del aprecio de sus compatriotas dan buena cuenta los funerales de Kant, una demostración de solemnidad, magnificencia y veneración popular por una persona a la que sus alumnos y vecinos respetaban y admiraban.

Kant desarrolla su pensamiento más novedoso —la llamada «filosofía crítica»— en los últimos veinte años de su vida. Desde 1781 hasta 1797 publica la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las costumbres*. Algunos de sus escritos anteriores reflejan ya preocupaciones éticas que desarrollará con profusión más tarde, como la oposición entre el determinismo y la libertad, la cuestión de la providencia y el mal, la distinción entre las evidencias matemáticas y las morales o entre la razón teórica y la razón práctica, pero es la primera *Crítica* la que proporciona el enfoque desde el que hay que entender la filosofía práctica kantiana. Una filosofía cuyo punto de vista es el mismo que adopta para explicar los límites del conocimiento y que luego le sirve para mostrar la especificidad de la moral. Un párrafo de la *Crítica de la razón pura*, reproducido hasta la saciedad, pone de manifiesto la perplejidad de la razón, que es la perspectiva desde la que se construye la filosofía crítica:

> La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.[2]

La paradoja ahí expresada constituye uno de los problemas que Kant se propone resolver: por qué la metafísica no avanza y prospera como, en cambio, sí lo hace la ciencia. La respuesta al interrogante obliga a adoptar un nuevo paradigma, llamado por el mismo Kant «revolución copernicana», que consiste en un cambio radical de perspectiva por el que se trata de explicar el conocimiento, y también la moralidad, desde el punto de vista del sujeto que conoce y juzga la realidad y no desde la realidad conocida y juzgada.

DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA A LA FILOSOFÍA PRÁCTICA

Como es sabido, Kant destina la *Crítica de la razón pura* a establecer las bases y los límites del conocimiento humano. La cuestión es dar respuesta a la pregunta epistemológica por excelencia: «¿Qué puedo saber?». La teoría que propone se encuentra resumida en la afirmación de que «si bien todo conocimiento comienza en la experiencia, no todo procede de la experiencia».[3] Efectivamente, el sujeto, al conocer, aporta a las impresiones sensibles una forma y una estructura que condicionan la especial manera de conocer del ser racional. Por una parte, el espacio y el tiempo, a los que Kant llama «formas de la sensibilidad» y, por otra, las «categorías del entendimiento», entre las cuales se encuentra la causalidad, son elementos *a priori* de la experiencia que nos ayudan a entender lo que ocurre. En la base de tal concepción está la física de Newton, cuyas leyes explican los sucesos que ocurren en el espacio y el tiempo. Y está, asimismo, el empirismo de Hume, que niega que la relación de causalidad sea una ley existente en la realidad misma, para afirmar que es una construcción del entendimiento humano que vincula un hecho con otro cuando percibe la continuidad persistente entre ambos. En Hume, el principio de causalidad sólo daba cuenta de las posibilidades y límites del método inductivo por el que deducimos leyes generales a partir de la repetición de casos particulares. La inducción va de lo particular a lo general y lo particular siempre es contingente, razón que impide predicar la necesidad de la relación causal. Sabemos que cada día sale el sol porque siempre ha sucedido así, pero esa constatación empírica no permite inferir que seguirá ocurriendo en el futuro de la misma manera. Para Kant, la explicación de Hume es insatisfactoria porque conduce al escepticismo, en la medida en que no demuestra la necesidad ni universalidad de los principios matemáticos y

de las leyes físicas; necesidad y universalidad, por otra parte, que la realidad siempre confirma.

Para subsanar ese interrogante que Hume ha dejado en el aire, Kant realiza la «revolución copernicana», es decir, pone el énfasis no en la realidad —la sucesión de hechos contingentes—, sino en el sujeto cognoscente, porque es en él donde está el fundamento de la universalidad y necesidad que luego reflejan los hechos. El sujeto que piensa y conoce es capaz de emitir dos tipos de juicios, analíticos y sintéticos, e incluso juicios sintéticos *a priori*, es decir, juicios que no derivan en absoluto del conocimiento empírico.

Juicios sintéticos *a priori* son, por ejemplo, «dos y dos son cuatro» y «Todo efecto tiene una causa». Son juicios necesarios, que se cumplen siempre; por eso, la necesidad que conllevan no puede derivar de la experiencia, que es contingente, sino que la precede. Dicho de otra forma, los juicios sintéticos *a priori* son intrínsecos a la específica capacidad de conocer del ser racional. Son la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos, ya que determinan inevitablemente las representaciones que nos hacemos de la realidad. Con el cambio de paradigma kantiano se llega a la conclusión siguiente: las leyes son necesarias porque están en la mente que conoce, y no fuera de ella; a su vez, hacen que nuestros juicios sobre el mundo exterior sean objetivos. Conviene precisar que, al referirse a las condiciones del conocimiento intrínsecas al sujeto, Kant no se está refiriendo a ningún sujeto concreto y singular, sino al sujeto cognoscente en abstracto, el sujeto que todos somos por lo que tenemos en común. Ese sujeto, que es el punto de apoyo de la filosofía crítica kantiana, es el «sujeto trascendental». El método que aporta Kant a la filosofía es el método trascendental.

Pero el caso es que la razón no descansa ni se queda satisfecha con el conocimiento de la realidad empírica. Al final de la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo titulado «El canon de la razón pura», Kant se refiere al «interés» de la razón por otro tipo de conocimientos que se concretan en tres objetivos: la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. No es un interés especulativo el que mueve a la razón a investigar sobre esos grandes temas, sino un interés «práctico», porque la pregunta que atormenta a la razón ahora es ésta: «*Qué debemos hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro». A diferencia de los sucesos del mundo empírico que explicamos por la concatenación de causas y efectos, el comportamiento humano está movido por la voluntad que se le aparece a la razón como una fuerza indeterminada y libre. Es una de las «antinomias de la razón pura», que contrapone la causalidad natural a la libertad. ¿Qué es lo que mueve a la libertad? No una causa natural, sino el querer, la *voluntad*, una de cuyas determinaciones es el *deber* moral. La pregunta «¿Qué puedo conocer?» ha dado paso a esta otra: «¿Qué debo hacer?». La respuesta a esta segunda pregunta llevará a hablar igualmente de leyes, pero de leyes distintas de las que nos ayudan a conocer la realidad empírica. Ahora se trata de leyes morales. Si las leyes físicas y los principios lógicos se cumplen necesariamente, las leyes morales obligan a la voluntad, pero con la particularidad de que ésta puede obedecerlas o pasar de ellas. Su necesidad es moral. Habrá que ver ahora de dónde salen esas leyes, quién las promulga y por qué obligan necesariamente, siendo esa necesidad distinta de la necesidad lógica o física. Ésta será la primera pregunta planteada por la filosofía moral de Kant: ¿en qué consiste el deber o la ley moral?

Para darle respuesta, Kant tiene que desprenderse del soporte proporcionado secularmente por la teología. Para explicar la moralidad hay que partir del supuesto de que es la razón la que nos guía, y no un ser superior que está por encima de nosotros:

> En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de guiarnos, no consideraremos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna.[4]

Aunque finalmente Kant no llegará a prescindir totalmente de Dios en la tarea de explicar por qué obliga la ley moral, de entrada su propósito es construir una moral totalmente autónoma, la condición de posibilidad de la cual sea la libertad. Se da cuenta de que la realidad de la libertad es empíricamente indemostrable, pero que, al mismo tiempo, la hipótesis de que somos libres es imprescindible para abordar los problemas morales. Más brevemente, el problema que tendrá que resolver Kant es éste: es preciso presuponer la libertad porque sin ella no es posible la moral, pero no podemos verificar que somos libres porque la libertad no es un hecho empírico. Así pues, la fe en la libertad actúa aquí como otro juicio sintético *a priori* (un postulado, en este caso de la razón práctica), paralelo a los que establecen el conocimiento y que, en este caso, será el fundamento del deber moral.

LA UNIVERSALIDAD DEL DEBER MORAL

Lo que Kant se propone al construir su sistema de moralidad es explicar de dónde sale el deber moral y cuál es su especificidad, que lo hace distinto de cualquier otro tipo de obligación. A tal propósito dedica la que, sin lugar a dudas, es la obra más importante de la ética moderna, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, una obra que, como se lee en el prólogo, responde a «la necesidad urgente de elaborar una filosofía moral pura totalmente limpia de cuanto pueda ser empírico y propio de la antropología». La obsesión por concentrarse en la forma de la moralidad y no en la materia, que es el contenido empírico de los deberes, viene dada por el empeño de descubrir un principio moral que se imponga con «necesidad absoluta», válido para todo ser racional, un empeño que, como se ha visto hace un momento, es el mismo que guía la búsqueda de los principios del conocimiento. A diferencia de Hume, Kant piensa que el método inductivo no es el adecuado para fundamentar la universalidad de la ley —sea ésta científica o moral—, pues ninguna ley deriva su necesidad de la observación de unos hechos contingentes, por persistentes que sean. La ley moral ha de ser *a priori*, como los juicios sintéticos, un *faktum* de la razón, no la generalización de una serie de costumbres dadas. La ley moral no refleja lo que hacemos, sino lo que *debemos* hacer; no se refiere al ser, sino al *deber ser*. En todo caso, ha de servir para juzgar la moralidad de las costumbres, no para identificarse con ellas. La fuerza del deber moral tiene que residir en algo permanente, más fuerte que la diversidad empírica, en un poder que sólo reside en la razón.

Los pasos que da Kant para establecer lo que él llama «metafísica de las costumbres» son los de un análisis conceptual rigurosamente lógico o racional, donde del significado de cada concepto se sigue otro hasta llegar a lo que está buscando, que es la fórmula definitoria de toda ley moral. Así, sin echar mano aparentemente de ningún atisbo de experiencia, piensa encontrar el criterio último del deber moral. Por eso cree necesario trascender el nivel de las costumbres hacia una metafísica de las mismas, porque esa metafísica descubrirá la razón de ser de las normas prácticas al brindarnos la norma suprema para enjuiciar lo que hacemos. El punto de arranque es éste: existe un «saber moral vulgar»[5] que todo ser racional posee. A partir de ahí, lo que hay que descubrir es la filosofía de ese saber, el principio en

que se basa y, con ello, aportar las razones o el fundamento de la moralidad. Ese principio tendrá que ser puro, no empírico, si ha de obligar con una necesidad absoluta. Kant está convencido de que existen leyes morales puras que determinan *a priori*, sin motivos empíricos, lo que se debe hacer. Veamos cómo llega a esas leyes y en qué consisten sin salirnos, en lo que sigue, de lo que se dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Los pasos que dan allí son los siguientes:

1. *La «voluntad buena» como punto de partida*. El concepto del que hay que partir, porque es indiscutible, es el de una «voluntad buena». La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se inicia con este párrafo: «Ni en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad». Quiere decir que lo bueno no radica en el resultado de la acción, sino en la intención, en la voluntad de hacer algo bueno, ya que, evidentemente, esa voluntad como tal, si lo que busca es el bien, no puede ser sino buena. Kant busca un principio que se sustente en sí mismo como principio racional, no que dependa de sus consecuencias o resultados. La ética no ha de ser teleológica, el deber moral no se nos impone en función de unos fines o de unas consecuencias, sino porque es moral, es una cuestión de principio. Brevemente, el objetivo del deber moral no es la felicidad (como han dicho otras éticas, empezando por la aristotélica), sino producir una voluntad buena, una voluntad que quiera hacer el bien. Si es un deber no matar, ese deber no puede fundamentarse, por ejemplo, en la evidencia de que sin asesinatos se vive con más tranquilidad y seguridad, sino en la convicción moral previa que nos dice que no es bueno que nos matemos unos a otros.

2. *Una voluntad es buena si actúa por deber*. La voluntad es buena no porque se proponga este o aquel otro fin, no porque se sienta inclinada a ser leal a una causa, a ser fiel al amigo, a decir la verdad, o porque busque la felicidad, sino porque existe un *imperativo moral* que le impone el *deber* de la lealtad, la sinceridad y la fidelidad siempre que se da el caso. Muchas de las críticas a la ética kantiana se apoyan en esa distinción demasiado drástica entre la inclinación y el deber. Y es que, efectivamente, Kant recalca la diferencia entre «actuar *por* deber» o actuar sencillamente «*conforme* al deber». E insiste en que no es lo mismo. Las responsabilidades que asume una madre con respecto a sus hijos no pueden calificarse como deberes morales, porque es el amor maternal, un sentimiento, y no el deber moral, una obligación, lo que las motiva. La madre responsable con sus hijos actúa *conforme* al deber, pero no *por* deber. Es evidente que la distinción en la que aquí se empeña Kant en el afán de evitar fundamentos empíricos para el deber moral choca con una realidad en la que las motivaciones nunca son tan puras como él pretende. Schiller ridiculizará más tarde el rigor kantiano con este epigrama famoso:

> *Escrúpulo de conciencia*. Sirvo con gusto a mis amigos; pero, ¡ay!, lo hago por inclinación, y así me atormenta a menudo la idea de que no soy virtuoso.
> *Decisión*. No queda otro remedio: debes procurar no hacer caso [de la inclinación] y cumplir con repugnancia con aquello que el deber te ordena.

Por supuesto, el pensamiento de Kant es bastante más complejo y una sátira graciosa no le hace justicia. En la distinción entre inclinación y deber le importa, sobre todo, destacar que lo específico del deber moral no radica en el sentimiento, sino en la razón. No perdamos, pues, el hilo, y prosiga-

mos en la búsqueda de la fórmula suprema del deber moral. En el intento por definirlo, Kant cuida de depurarlo de todo aquello que pueda distraernos de su motivación específica: actuar por deber no es actuar motivado por el sentimiento, la inclinación o los resultados de la acción, sino actuar «por respeto a la ley».

3. *El deber moral es la representación de la ley.* En efecto, «la representación de la ley», que sólo se encuentra en el ser racional, es lo que constituye el núcleo del deber moral. Todo ser racional, por el hecho de serlo, posee la idea de lo que es una ley, lo cual vuelve a poner de manifiesto que el punto de partida para explicar la moralidad, como lo fue para explicar el conocimiento, no es la realidad de lo que ocurre, sino la mente humana con sus características intrínsecas, una mente que, por naturaleza, es legisladora, que impone leyes a la realidad, entre las cuales están las leyes morales.

4. *Toda ley es universal y necesaria.* En el concepto de toda ley está contenida la necesidad y universalidad de la misma. Una ley física determina el devenir de la naturaleza necesariamente, y una ley moral obliga a todos los seres racionales en las mismas circunstancias. Puesto que toda ley contiene en su definición la idea de universalidad, la fórmula de la ley moral no puede ser otra que ésta: es moral aquello que debiera convertirse en ley universal. Dicho en lenguaje más profano, esa primera fórmula de la ley moral dice que sólo es moralmente bueno aquello que debería ser bueno universalmente y valer para todos sin excepción. Ningún ser racional puede querer, como tal ser racional, que el asesinato, el robo o la mentira se conviertan en norma universal. Por eso, tales acciones no pueden ser morales.

Al encontrarnos con la universalidad como característica específica de la ley, hemos obtenido lo que Kant buscaba: ese principio que ya se encuentra en el «conocimiento moral vulgar» que sabe distinguir entre lo que debe y no debe hacerse aunque ignore el porqué. «No hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso», explica Kant,[6] recogiendo la creencia rousseauniana en una voluntad pura y buena por naturaleza. Sin embargo, ese conocimiento moral vulgar no es suficiente; la razón a menudo se ve ofuscada por las inclinaciones, los deseos y las necesidades y por ello es preciso que la filosofía establezca los criterios que le ayuden a discernir y a establecer el deber moral Si todo en la naturaleza actúa según leyes, también el comportamiento humano lo hace, aunque la necesidad de la ley moral no es la misma que la de las leyes físicas. Es otra forma de determinación, dado que la voluntad no siempre sigue a la razón, sino que se deja arrastrar por otras motivaciones. Por eso, porque la voluntad, de hecho, está escindida entre el impulso sensible y el mandato racional, éste tiene que imponérsele al sujeto bajo la forma de un *imperativo*, un imperativo que será categórico y no hipotético, pero un mandato al fin y al cabo, susceptible de ser seguido o transgredido por la voluntad.

5. *La ley moral tiene la forma de un imperativo categórico.* Con la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos, Kant remacha el clavo de una moral no teleológica u orientada hacia fines. El imperativo hipotético es el mandato de algo con vistas a un fin que se quiere obtener: «Llévate el paraguas si no quieres mojarte». El imperativo categórico, en cambio, es un mandato absoluto no condicionado por ningún propósito. El imperativo de la moralidad es categórico, no hipotético. Ese imperativo existe, es inherente a la razón y ratifica que lo específico de la ley moral es su exigencia de universalidad (en lenguaje filosófico, su universalizabilidad). Kant ofrece tres fórmulas del imperativo categórico. A través de los pasos que se han ido dando, he-

mos llegado a la primera fórmula, llamada de la *universalidad*:

> Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.[7]

Hay que aclarar brevemente qué significa aquí «máxima». Kant llama «máxima» al «principio subjetivo de la acción», aquello que de entrada impulsa al individuo a actuar. Una máxima puede ser moralmente correcta o no serlo. Lo que la fórmula del imperativo categórico va a hacer es darnos el criterio para confirmar o no que nuestra máxima es un deber moral. Con cuatro ejemplos, Kant se propone ilustrar mejor esa relación entre la máxima y el imperativo moral. Los ejemplos se refieren a cuatro casos en los que se plantean sendos problemas morales: el suicidio, el cumplimiento de las promesas, la utilización de los talentos propios y la benevolencia con el prójimo. Si aplicamos a cada uno de estos casos la fórmula del imperativo moral recién enunciada —sólo es un deber moral lo que es universalizable—, veremos si las distintas acciones son bendecidas o no como acciones éticamente irreprochables. Así, comprobamos que, en el primer caso, hay que condenar el suicidio porque aceptar la autodestrucción como principio sería contrario a la razón y al principio de superviviencia que toda vida lleva consigo. Nadie puede querer racionalmente que se universalice el suicidio. En el segundo caso, tampoco puede aprobarse como conducta moralmente legítima el incumplimiento de las promesas, porque en el concepto de promesa está implícito el imperativo de su cumplimiento. Si no fuera así, la promesa dejaría de serlo y no tendría sentido. Tampoco es racional —y, por lo tanto, no puede ser moral— desperdiciar y malgastar los propios talentos. Dicho de otra forma, no es racionalmente aceptable que el despilfarro de los talentos

que uno tiene sea una ley universal. Y lo mismo ocurre con la ayuda al prójimo: uno no puede querer desatender al prójimo en apuros, pues, si tal fuera la norma universal, esa norma acabaría perjudicándole a uno mismo al no poder recabar ayuda jamás de nadie. En los cuatro casos, Kant quiere mostrar que es la razón pura la que impone el deber de no suicidarse, cumplir las promesas, sacar provecho de los talentos o ser benevolente con el prójimo. Ninguno de esos deberes se nos impone con la necesidad de una ley porque pensemos que las consecuencias de incumplirlo son nefastas para nosotros o para la sociedad. Se nos impone porque es racional.

LA DIGNIDAD Y LA AUTONOMÍA COMO PRINCIPIOS

Si la primera fórmula del imperativo categórico es la fórmula de la universalidad, la segunda fórmula es la de la dignidad (o humanidad) de la persona. Veamos cómo se llega a ella sin salir del análisis conceptual que Kant está llevando a cabo.

Hasta ahora sólo se ha descubierto que la ley moral tiene que ser universal porque toda ley lo es. Ahora hay que proceder a buscar una *materia* a la ley, es decir, algo que dé contenido a la ley universal. La pregunta que se hace Kant es, más o menos, la siguiente: ¿qué es lo que puede determinar a la voluntad absolutamente? o ¿qué es lo que la voluntad puede querer como un valor absoluto y no como un medio para alcanzar otra cosa? Recordemos que se está buscando un imperativo categórico, no uno hipotético. Lo que deba querer la voluntad no puede ser un fin subjetivo ni condicionado, algo que valga sólo para mí o para un nosotros concreto. Tiene que ser un valor absoluto. Pues bien, ese objeto del querer de la voluntad no puede ser otro que el ser

humano mismo. El principio que mueve a la voluntad buena por encima de cualquier otra cosa es la humanidad. Así, la segunda fórmula del imperativo categórico dice:

> Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.[8]

Dicho en lenguaje más prosaico: el respeto a uno mismo como persona, el respeto al otro y a la humanidad en general es el deber moral supremo que ha de servir de criterio para todos los demás deberes. No tratar nunca al otro sólo como medio, sino verlo como un fin en sí mismo, como una persona que merece respeto, sean cuales sean las circunstancias contingentes en las que se encuentre, significa respetar, por encima de todo, la *dignidad* de cada individuo y la de la humanidad como tal. Retomando los mismos ejemplos que le han servido para ilustrar la fórmula de la universalidad, Kant explica cómo, en virtud de esta segunda fórmula, en virtud del respeto a la dignidad de todo ser humano, deben condenarse igualmente el suicidio, el incumplimiento de las promesas, la desatención hacia el prójimo, el no aprovechamiento de los propios talentos. Sólo así se mantiene la coherencia con el principio de respeto a la humanidad como fin en sí.

A ese fin en sí, que determina a la voluntad absolutamente, se ha llegado por la mera razón, no a partir de la consideración de inclinaciones o deseos subjetivos. Lo que significa que ese fin no puede ser algo producido por una voluntad empírica, sino previo a ella. Querer a la humanidad en sí misma convierte a la voluntad en una voluntad buena porque lo bueno es ese fin que se le impone *a priori* al sujeto porque ya está inscrito en su razón. De esta forma, la voluntad buena es la que se quiere a sí misma como voluntad racional y que quiere al mismo tiempo la racionalidad de todas las voluntades. Sólo desde ahí se podrá aspirar a la concordia de las voluntades y a poder confiar en la universalidad de la moral.

Destacábamos, a propósito de Rousseau, el papel que tiene en su ética la voluntad general como aquello que todos y cada uno de los ciudadanos deben querer independientemente de sus querencias particulares. A Kant le gusta la idea, pero la encuentra poco fundada y débil. La suma de voluntades ha de basarse en algo más fuerte que la necesidad o estabilidad de un contrato social. El fundamento, a su juicio, tiene que ser algo que se imponga a las voluntades con una necesidad racional y poderosa y que no puede ser otra cosa que el valor del ser humano en sí mismo y el respeto que, en cualquier caso, le es debido.

Una vez descubierto el fin material de la voluntad buena, Kant completa su análisis con una tercera fórmula que indica cómo debe concebirse a sí mismo el ser racional, es decir, el ser capaz de actuar de acuerdo con una ley que se da a sí mismo desde el punto de vista racional y no sujeto a la satisfacción de las inclinaciones. Tal fórmula es la que expresa, en palabras de Kant,

> la idea de la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora.[9]

Así pues, la idea de dignidad incluye dos elementos. Uno, el respetarse uno a sí mismo y respetar a los demás sobre la base de la igualdad de todos los humanos, sea cual sea su circunstancia. El otro, la idea de que no hay dignidad sin libertad. Efectivamente, para que el imperativo moral sea posible y el hombre pueda querer realizarlo, la voluntad tiene que ser libre. Querer a la humanidad como fin en sí equivale a la aspiración universal del ser humano a autodetermi-

narse. Eso es lo que significa que el hombre es un fin en sí o es su propio fin. Significa que no quiere nada tanto como su propia libertad. En consecuencia, todas las máximas subjetivas deberán ajustarse a ese imperativo que dice que el deber moral es una ley autónoma, autoimpuesta y, como tal, des-interesada, no sometida a ningún interés empírico, sino sólo a un interés racional. La tercera fórmula del imperativo categórico es la fórmula de la *autonomía* de la voluntad, según la cual la ley moral no puede ser de ningún modo heterónoma o derivada de otras leyes, vengan éstas de la religión, del derecho o de cualquier autoridad ajena a la razón misma, sino que es una ley autónoma, procedente del agente moral.

Sin embargo, aún queda una cuestión insuficientemente explicada. Al introducir la autonomía de la voluntad como un tercer aspecto del imperativo categórico, uno se pregunta —y el propio Kant, como buen filósofo, lo hace— cómo es posible conseguir una armonía de las voluntades si cada una es legisladora de sí misma y construye su propia ley. Tenemos una noción intuitiva de la libertad según la cual el ser libre hace lo que quiere, que no suele ser lo mismo que quiere el otro. Ahora bien, la ley moral tiene que ser universal. Además de ser libre y autónoma, tienen que quererla sin excepción y coincidir en ella todos los seres racionales. Para aclarar este punto, Kant remite a lo que él denomina el «reino de los fines». Con tal expresión quiere decir que, pese a sus diferencias individuales, todos los seres racionales se encuentran unidos o enlazados por una ley común, que es la que los obliga a verse a sí mismos como fines. Existe, pues, una comunidad de voluntades que no pueden quererse sino como fines en sí mismas y como seres dotados de una dignidad absoluta. Somos autónomos, sí, pero los somos para darnos una ley (eso significa *nómos*) cuyo requisito para ser moral es que sea la misma para todos. Así pues, la autonomía de cada uno ha de llevar necesariamente a la unidad de voluntades. El reino de los fines se concibe de esta forma como la voluntad unificada de todos los hombres que no se autodeterminan por capricho, sino que se guían por el imperativo de una ley universal y racional. Se cierra así el difícil círculo que consiste en hacer compatibles la ley y la libertad. Son compatibles porque la ley moral es racional, ordena lo que *debemos querer*, un deber que, como tal deber moral, une a todos los seres racionales.

RAZÓN PURA Y RAZÓN PRÁCTICA

Desde el punto de vista estrictamente racional, los argumentos de Kant muestran una lógica impecable. El gran problema es que chocan frontalmente con una realidad que no se ajusta a ellos. La contradicción es sólo aparente si tenemos en cuenta la distinción kantiana entre el fenómeno y el noúmeno según la cual la razón pertenece a la realidad nouménica y no a la fenoménica. Esta distinción, que Kant necesitó ya para explicar los límites del conocimiento, vuelve a ser imprescindible ahora para poner de manifiesto las paradojas de la razón que no sólo es pura, sino que también tiene que ser práctica. Efectivamente, Kant resuelve el problema acudiendo de nuevo a la diferencia entre el fenómeno y el noúmeno. Así, reconoce que el orden moral del reino de los fines, en el que las leyes valen para todo ser racional y éste ve reconocida su dignidad fundamental, pertenece al ámbito del *noúmeno*, la esencia o cosa en sí de la moralidad, no al del *fenómeno*, donde las personas se pelean, se maltratan, roban, matan y se dejan llevar por inclinaciones e intereses particulares antagónicos. ¿Se deduce de ahí que Kant ha construido una teoría ética perfecta, pero inaplicable a la realidad? Sí y no. Por definición, toda teoría moral tiene un

componente utópico, en el sentido de que se refiere a lo que *debe ser*, no a lo que *es*. Por lo demás, hemos visto que Kant se propone desde el principio elaborar una teoría *a priori* de la experiencia, que establezca las condiciones de posibilidad de todo precepto o acción moral idealmente entendido, condiciones que, por lo tanto, hay que deducir de la razón pura, no de la mezcla de sensibilidad y razón en que consisten los humanos. Eso hace que su método sea el de una filosofía trascendental tanto cuando establece los límites del conocimiento como cuando sienta el fundamento y los criterios de la moral. Las condiciones del conocer y del juicio moral son trascendentales, no empíricas, pero esa trascendentalidad, que salva a la teoría, la reviste de un idealismo que pone en cuestión su posible operatividad práctica. Al mismo Kant le desazona esa separación entre la teoría y la práctica. Por ello, tras haber completado la fundamentación de la moral, se encuentra de frente con una cuestión no resuelta: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica? ¿Cómo es posible que el imperativo categórico funcione? ¿Cómo es posible que el deber moral obligue?

Lo que está en juego en tales interrogantes es la existencia de la libertad. Puesto que hemos partido del supuesto de que la voluntad se da leyes a sí misma porque es autónoma y que en dicha facultad se encuentra la moralidad, no es vano preguntarse de dónde sale la hipótesis de que todo ser racional es libre. Es una hipótesis, efectivamente, porque no podemos demostrar que la libertad sea algo real. Gracias a la libertad pensamos que somos causas eficientes de lo que hacemos, que no estamos totalmente determinados por causas naturales. Lo había visto Kant al exponer las antinomias de la razón pura. Pensamos que somos libres porque sin el supuesto de la libertad no tiene sentido la moralidad. Pero no deja de ser sólo un supuesto, una hipótesis. Volviendo a la distinción entre el noúmeno y el fenómeno, Kant tendrá que

reconocer que la libertad es nouménica, no un fenómeno del mundo sensible. En efecto, todo lo que conocemos y percibimos nos muestra que pertenecemos al mundo sensible que se determina por causas, aunque es cierto que, al mismo tiempo, *sabemos* que pertenecemos a un mundo inteligible que nos hace independientes de las determinaciones sensibles y donde imperan la razón y la libertad. Así se explica la escisión en la que vive el ser humano, que es parte de dos mundos, el sensible y el inteligible: «Si yo no fuera parte más que de este mundo inteligible, todas mis acciones *serían* siempre conformes a la autonomía de la voluntad; pero como al mismo tiempo me intuyo como miembro del mundo sensible, esas mis acciones *deben* ser conformes a la dicha autonomía».[10] Dicho brevemente: necesitamos el deber porque no somos razón pura, la sensibilidad nos arrastra, la voluntad no siempre *es* conforme a la ley moral, aunque *debe* serlo. Necesitamos la ley moral porque no somos santos ni somos siempre racionales.

¿Círculo vicioso? Aparentemente, sí. A partir de la idea de deber moral se ha llegado a la libertad, pero sólo si hay libertad puede darse el deber moral. Ahora bien, Kant no tiene que demostrar que la ley moral existe, sabe que está ahí, ante mi conciencia, ante un yo que no es sólo fenómeno, sino noúmeno, una ley que me condiciona, pero no con el determinismo de las leyes físicas. Es la celebrada conclusión de la *Crítica de la razón práctica*:

> Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí [...] La primera arranca del sitio que ocupo en el mundo sensible externo [...] La segunda arranca de mi yo invisible [...] La primera visión aniquila mi importancia [...] La segunda, en cambio, eleva mi valor como inteli-

gencia infinitamente, en virtud de mi personalidad, en la cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y aun de todo mundo sensible.[11]

El buen filósofo no cesa nunca de preguntar. Aun cuando demos por válidos todos los supuestos, aun cuando no dudemos de la existencia de la ley moral y de la libertad para seguirla, la escisión en que vive el ser humano entre lo sensible y lo inteligible, entre lo nouménico y lo fenoménico, ¿no acaba haciendo inútil el imperativo moral? ¿No es desesperadamente frustrante sentirse interpelado por una razón a la que los deseos no obedecen porque pesan demasiado? ¿Cómo hacer que el interés racional domine a los impulsos sensibles? ¿Cómo hacer que la razón pura sea práctica?

Aquí Kant no tiene más remedio que dar un salto. Para superar tal frustración, la racionalidad no basta, hay que acudir a la fe. Para culminar convenientemente la argumentación que nos ha llevado a formular la ley moral será preciso creer, además, en un mundo inteligible en el que la ley moral se cumpla de forma satisfactoria, un mundo en el que la voluntad no sea ya desiderativa, sino racional y esté realmente determinada por la ley moral. Si Kant se ha visto obligado a dar por supuesta la libertad como un primer *postulado* de la razón pura práctica, en la *Crítica de la razón práctica* añadirá otros dos postulados sin los cuales no cabe esperar el cumplimiento perfecto de la moralidad. Son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios o Bien Supremo. Uno y otro postulados son objeto de fe, no de ciencia. La inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la libertad son de nuevo los trascendentales en los que se sustenta la posibilidad de la moral. La inmortalidad del alma es la condición necesaria de que pueda realizarse la ley moral; la existencia del Bien Supremo es la condición necesaria de la coincidencia de dignidad y felicidad; la libertad es condición necesaria

de la independencia con respecto al mundo de los sentidos y de la facultad de autodeterminarse según las leyes de un mundo inteligible. Kant reconoce finalmente que la razón no puede ir más lejos y que, ante ciertas cuestiones, hay que dejar de lado el conocimiento para dar paso a la fe. La fe en los tres postulados mencionados nos permite esperar que, en un más allá, se realice el Bien Supremo, pues la idea de Dios es la idea *a priori* de la perfección moral. Con los tres postulados, Kant encuentra respuesta a la tercera de sus tres grandes preguntas: «¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?».

LAS CRÍTICAS A LA ÉTICA KANTIANA

En el texto titulado «Qué es la Ilustración», Kant sale al paso de la pregunta formulada en el título para decir que «la Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad». Y añade a continuación que «la incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro». Todo el proyecto ilustrado se basa en la fe en la razón y se destina a estructurar un pensamiento auténticamente racional. «*Sapere aude!*, ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!», tal es el lema de la Ilustración según la entiende Kant.

Con la filosofía moral de Kant culmina esa propuesta que expresa la mayoría de edad y la madurez moral del ser humano. Una moral racional, sin muletas teológicas ni teleológicas, sin sumisiones empíricas, totalmente autónoma. Nadie como Kant ha sabido exponer con tanto rigor y claridad lo específico del deber moral. Esa especificidad parte de un prejuicio (si se le quiere llamar así) con respecto a la condición humana, cuya comprensión, como se ha repetido a lo largo de esta historia, es un presupuesto inevitable de cualquier teoría ética, pero que no siempre se explicita. Kant no

llega a abordar plenamente la última pregunta que, según él mismo, debería haber completado las tres anteriores —«¿Qué puedo conocer?», «¿Qué debo hacer?», «¿Qué puedo esperar?»—, las tres ampliamente desarrolladas en su filosofía crítica. La última pregunta es, precisamente, «¿Qué es el hombre?» y, aunque no llega a examinarla, sabemos que su concepción de la condición humana es todo menos optimista. Sin poner nunca en duda que lo característico del hombre es la razón, Kant está convencido de que el hombre es portador de una culpabilidad congénita que le inclina de forma ineludible hacia el mal. La humanidad, dice en cierta ocasión, es «un fuste torcido» difícil de enderezar. Aunque cree fervientemente en la razón, Kant desconfía de la capacidad moral del hombre, que vive escindido entre lo que debe ser y lo que es. Una escisión que constituye otra de las grandes aportaciones de su ética, ya que, si el conflicto interno no existiera, la ética no sería necesaria; estaríamos en el reino de los fines donde ser y deber ser coinciden. Como dice Javier Muguerza, hay un «Kant aporético», que confía en la razón y desconfía de ella por la «maldad radical» propia de la condición humana.[12] La ética kantiana es, así, un espejo de todas las tensiones y paradojas de la modernidad, tensiones que ponen de relieve los puntos más débiles de su ética, o los que han sido objeto de mayores críticas. Me referiré brevemente a algunos de ellos, los relativos a la formalidad de la ley moral y a la exclusión de la felicidad.

La formalidad de la ética kantiana fue discutida de manera inmediata y rechazada por los filósofos utilitaristas y por Hegel. Ciertamente, Kant propone una ética formal, sin contenidos, no sólo porque busca la fórmula *a priori* de la moralidad en general, sino también porque tal fórmula se centra en la idea de que el deber moral tiene que ser universalizable, pues sólo ese rasgo lo hace específicamente moral. No se equivoca en esa idea, que rechaza de un plumazo todos los relativismos anclados en la diversidad cultural y de las costumbres. Si hacemos coincidir el deber moral con lo que *de facto* viene prescrito por la tradición o las costumbres, no habremos aportado nada que distinga la ley moral de cualquier otra norma de conducta. Por otro lado, sin embargo, hay que añadir que una ética de principios universalizables tiene que ser inevitablemente abstracta y formal, porque la unidad de la razón que Kant busca se encuentra sólo en los grandes conceptos —justicia, paz, libertad, igualdad—, pero desaparece a medida que concretamos y damos contenido a esos ideales. De tal constatación derivan dos consecuencias que se vuelven en contra de la ética kantiana.

La primera es que los principios formales son equívocos y tramposos, pues si se interpretan de manera literal pueden llevar a posturas dogmáticas por excesivamente rigurosas. No hay que salir del discurso kantiano para mostrarlo. La inmoralidad del suicidio y la mentira —dos de los ejemplos que utiliza para ilustrar el sentido del imperativo categórico—, ni siquiera en la época de Kant y en el contexto de sus convicciones religiosas, es aceptable como algo absolutamente válido en cualquier circunstancia. Él mismo quiso explicar dicha incoherencia en el texto titulado «Sobre el dicho común: "Eso es correcto en teoría, pero no es posible en la práctica"». Allí se esforzó por demostrar que la tal sentencia era falsa, que lo que vale en teoría debe valer también en la práctica, hasta el punto de que a nadie nunca le podría estar moralmente permitido mentir aun cuando la mentira condujera a algo intuitivamente tan poco reprobable como el hecho de encubrir a una persona inocente perseguida por la justicia. El ejemplo, de nuevo, traiciona la pureza de la teoría. El rigor del principio no pasa la prueba del sentido común que, en muchas ocasiones, coincide con el sentido moral.

Una segunda trampa implícita en los principios formales es que pueden amparar posiciones claramente inmorales. Si

el individuo es el que ha de juzgar si la máxima de su acción es universalizable, y ese individuo no es nunca sólo razón pura, sino una amalgama de deseos e inclinaciones, en ocasiones terriblemente desviadas de la ley moral, los mayores despropósitos pueden quedar moralmente justificados. No faltan ejemplos de ello. El relato de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalén* da cuenta de la filiación kantiana de Eichmann, confesada por él mismo en sus declaraciones ante el tribunal que juzgaba sus crímenes. Para un nazi es racional la exterminación de los judíos, y su mente pervertida no duda en querer que el Holocausto se imponga como una necesidad moral.

El formalismo de Kant es propio de una ética que, aunque se propone responder a la pregunta concreta e individual «¿Qué debo hacer?», en realidad lo que busca es la especificidad del deber moral en general. No obstante, después de la *Crítica de la razón práctica*, Kant publica la *Metafísica de las costumbres*, donde sí se dispone a hablar de la materia de la moralidad. La *Metafísica de las costumbres* es una de las últimas publicaciones del filósofo y tiene dos partes: la «Doctrina del derecho» y la «Doctrina de la virtud». Puesto que hay que distinguir entre los deberes del derecho y los de la moral o de la virtud, Kant establece qué virtudes son las que deben ser cultivadas para que se cumplan los fines de la razón. Introduce de esta forma una cierta teleología o sistema de los fines de la razón práctica, si bien hay que reconocer que el concepto de virtud que Kant maneja no es el aristotélico o la virtud como excelencia del carácter, sino el estoico, la virtud como fuerza moral, valor en el cumplimiento del deber.

Finalmente, la exclusión de la felicidad como fin último del ser humano, quien no debe aspirar a ser feliz, sino, en todo caso, a ser digno de la felicidad, coloca a Kant en el grupo de los filósofos que, a pesar de proponerse una ética

secularizada, no llegan a superar la acusación de pecaminosidad que la religión atribuye a los deseos humanos. En tal aspecto, Hume es más lúcido que Kant al darse cuenta de que la motivación moral no puede derivar sólo de la razón y que tiene mucho de emocional, pero es que Hume no veía al hombre como ese «fuste torcido» del que no puede salir nada bueno. Hume fue declaradamente ateo, mientras que Kant quiso hacer una filosofía racional sin poder impedir que la fe se le colara por las fisuras de su teoría. En su defensa hay que decir que no siempre mantuvo la separación entre el principio del deber y la felicidad. En concreto, en la *Crítica de la razón práctica*, escribe que preocuparse de la felicidad puede ser incluso un deber, aunque a continuación añade que «promover la felicidad no puede ser nunca inmediatamente un deber ni menos aún el principio de todo deber». Es difícil, en definitiva, redimir a Kant de una acusación que le sitúa entre los filósofos morales más inflexibles y menos comprensivos de las debilidades de la condición humana, un rasgo que, sin embargo y, como cuentan sus biógrafos, no parece que quedara ejemplificado en su propia conducta. Llevó una vida monacal y volcada en el conocimiento, no cabe duda, pero no se privó de otros placeres y alegrías que humanizan su figura.

13

HEGEL Y MARX. LA HISTORIA COMO PROGRESO MORAL

Hegel, y más tarde Marx, representan la revolución contra el pensamiento ético individualista y abstracto que culmina en Kant pero que tiene su origen mucho antes, en el cristianismo. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) se formó en filosofía y teología luterana en el seminario de Tubinga, junto a sus amigos Friedrich Hölderlin y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Los tres compartían el mismo entusiasmo por el sentido de la Revolución francesa, en la que veían el presagio de una nueva era de emancipación y progreso. Fichte, Schelling y Hegel se oponen por igual a una ética construida sobre una serie de principios y criterios salidos de la mente individual en un alarde de impersonalidad o racionalidad que dista de ser real. El idealismo alemán en el que se encuadran entiende que la filosofía es historia, los conceptos filosóficos y morales son históricos porque se encuentran arraigados en las costumbres (*Sittlichkeit*), que, a diferencia de los principios abstractos, existen y gozan de una legitimidad real. Aunque las obras más determinantes para analizar el pensamiento ético de Hegel son la *Fenomenología del espíritu* (1807) y la *Filosofía del derecho* (1821), ya en sus escritos más tempranos (publicados en 1907 por Hermann Nohl como *Escritos teológicos de juventud*) pone de relieve que, para los griegos, la ética se asentaba en la estructura sociopolítica de la *pólis*, con el fin mantenerla, mientras que el mandamiento cristiano del amor y el imperativo categórico de Kant son nociones vacías, ideales artificiales, no obtenidos de la experiencia real como, efectivamente, el mismo Kant no se cansó de repetir. Hegel no comparte la idea de que el sujeto tenga que aceptar como deberes unos principios con los que no se identifica ni seguramente puede hacerlo. La moral kantiana es una moral de deberes puros, extraños a la persona e independientes de su naturaleza. Una moral que seguramente no se puede cumplir y que, siempre a juicio de Hegel, le exige a la conciencia que viva en una permanente contradicción: o renuncia al deber moral que le impone la razón, o acepta considerarse a sí misma como algo en lo que no puede creer, a saber, una conciencia pura y desinteresada, en lugar de una conciencia hipócrita y envidiosa que le resulta más familiar y comprensible.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se empeña a fondo en la crítica a la moralidad kantiana porque es abstracta y formal, porque es vacía y, en consecuencia, excluye las contradicciones en las que permanentemente vive el ser humano y que son las que provocan los conflictos morales. Cree que hay que trascender las dualidades kantianas como la oposición entre la mente y el mundo exterior, el sujeto y el objeto, el ser y el deber ser. Hegel es el filósofo de la reconciliación, que, a su juicio, se logra a través de un pensamiento histórico y dialéctico que muestra cómo las oposiciones y contradicciones en que se ve envuelto se van superando sucesivamente para dar lugar a otras nuevas. La hipótesis de la que parte es que la moral se va formando en el contexto de una realidad social y política, hipótesis que le lleva a desconfiar de principios abstractos y de una concepción excesivamente formal del deber ser. Hay que evitar pensar en el mundo como debería ser y de concebir la razón como una facultad que legisla y juzga lo existente. Hegel piensa que un Estado que se propusiera vivir según principios, como los

mandamientos de Cristo o el imperativo categórico de Kant, principios opuestos a la realidad de la sociedad burguesa, acabaría en el desastre. Ni la justicia ideal ni los derechos humanos sirven como contrafáctico, pues son principios desinteresados, mientras que el Estado existe por el interés en su propia preservación. Tanto el derecho como la moral deben basarse, y de hecho se basan, en algún tipo de interés. El desinterés es irreal.

A diferencia de Kant, que busca el principio último de la moralidad, Hegel cree que el cometido de la filosofía moral no es moralizar ni intervenir en el mundo para cambiarlo, sino, por el contrario, interpretarlo y comprenderlo. La función de la filosofía es explicar la historia de sus conceptos. Las frases, tantas veces citadas, del prólogo a la *Filosofía del derecho* sintetizan perfectamente esta idea de Hegel: «La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón». Esa razón es «la rosa en la cruz del presente», la visión racional que puede reconciliar la conciencia con la realidad. La filosofía

> siempre llega tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto, lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva alza su vuelo en el ocaso.[1]

Efectivamente, para Hegel, no es misión del filósofo dar consejos morales, sino comprender e interpretar el mundo. El pensamiento no precede a la historia para incidir en ella, sino que se limita a explicarla. Su escenario no es la acción, sino la reflexión y la crítica que descubren los fundamentos teóricos de lo ya logrado. Para Hegel, la ética es filosofía de la historia, y la razón, un proceso encarnado en la realidad dinámica. Es inútil buscar el fundamento de la moral, porque la moral carece de fundamento. Por el contrario, todo lo que existe tiene una razón de ser y todo camina, lenta pero astutamente, hacia el progreso. La visión hegeliana del desarrollo ético desembocaría fácilmente en un relativismo si no fuera acompañada al mismo tiempo de la convicción de que existe históricamente un progreso moral.

LA ACTUALIZACIÓN DE LA ÉTICA EN EL ESTADO

Hegel concibe la marcha de la humanidad a través de la historia como un proceso lógico y racional del espíritu o de la conciencia hacia lo que para él es el Absoluto a través de distintas etapas o grados que se suceden unas a otras dialécticamente. En la *Fenomenología del espíritu* presenta dicho avance dialéctico dividiéndolo en tres etapas: tesis, antítesis y síntesis. Las formas más elementales y primeras de la vida humana son irreflexivas. Así, la primera etapa es la de la certeza sensible e inmediata de la conciencia, en la que el individuo no percibe otra cosa que sus propias sensaciones; la antítesis consiste en la percepción de un mundo diferente al de la conciencia, que capta lo objetivo «como una cosa dotada de propiedades»; la síntesis es el conocimiento que une al conocedor y lo conocido, relaciona coherentemente los fenómenos y los dota de sentido. De esta forma, la primera subjetividad de sensaciones inmediatas se ve negada por la objetividad de la realidad exterior, que, a su vez, es negada por la conciliación de ambos mundos. A través de las distintas etapas, el espíritu subjetivo cobra conciencia de sí mismo, la sensación se muda en entendimiento y, finalmen-

te, se alcanza la razón. Ese encuentro con lo racional será una nueva tesis por la que el espíritu irá progresando en el conocimiento y superando las etapas anteriores. El espíritu es una unidad dialéctica, en connivencia con la realidad exterior, no la unidad kantiana de un yo que desde el solipsismo de la mera razón se representa el deber moral.

La historia de la Idea es la historia de la libertad humana que lucha contra las diversas limitaciones que la constriñen. Con la muy conocida metáfora de la relación entre el amo y el esclavo, Hegel ejemplifica cómo el individuo adquiere la conciencia de los distintos roles sociales. Ni el amo ni el esclavo pueden verse a sí mismos de otra manera que deformados por la relación con el otro, una relación que, tanto para el amo como para el esclavo, impide el desarrollo libre de la autoconciencia. A esa conciencia, a la que la realidad social engaña, la denomina Hegel «conciencia desgraciada» porque no consigue liberarse del orden social que la oprime y le hace ver una realidad social engañosa donde los aspectos positivos y las ilusiones de libertad ocultan los negativos que reprimen esa misma libertad.

De un modo parecido a lo hecho en la *Fenomenología*, aunque con un lenguaje bastante más oscuro y difícil de descifrar, en la *Filosofía del derecho*, Hegel expone el despliegue de los tres momentos por los que se llega, desde el «derecho abstracto» a la «eticidad», pasando por la «moralidad». Son los tres términos con los que Hegel designa la superación del derecho positivo por una «moralidad» (*Moralität*) aún demasiado abstracta, como la kantiana, que a su vez debe ser trascendida por la «eticidad» (*Sittlichkeit*), que es la ética en su fase histórica más lograda. Liberado de la naturaleza sensible, el espíritu individual se encuentra con el derecho o la legalidad, que es el grado inferior del desarrollo, porque afecta sólo a la periferia de la individualidad. Un grado posterior será la «moralidad», en que la exterioridad de la ley

es interiorizada por la conciencia moral, pero esa interiorización es aún inadecuada y hay que dar paso a la «eticidad», la ética que se realiza en el «universal concreto» de la familia, la sociedad civil y el Estado, los componentes de la vida social moderna. En la eticidad se sintetizan la exterioridad de lo legal y la subjetividad moral, que siempre es arbitraria. La forma más elevada y plena de la ética objetiva es el Estado, que, a su vez, es la síntesis de la oposición entre la familia y la sociedad civil. Hay que tener en cuenta que, cuando Hegel se refiere al Estado, no está pensando en términos políticos o administrativos, sino más bien en el *Volkgeist*, la nación que encarna el espíritu del pueblo. La gran diferencia entre Kant y Hegel es que éste desplaza el centro de la ética del individuo a la sociedad, pues entiende que es en la sociedad donde se materializa la razón, y no en el individuo.

Kant quiso construir una moral *a priori* de la experiencia sensible, por lo que no pudo tener en cuenta las costumbres (*Sitten*), absolutamente básicas para fundar la moralidad, en la opinión de Hegel. Aunque Kant utiliza el vocablo *Sitten* en su obra de ética más básica (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), sin embargo, en lo que él indaga es en la metafísica de las costumbres. No quiere quedarse en las costumbres porque son fácticas y contingentes y no sirven como fundamento de lo que debe ser. El deber ser kantiano lo encuentra el sujeto que piensa y se representa la ley racionalmente, un error, a juicio de Hegel, para quien el individuo en solitario no es racional porque su subjetividad se lo impide. Así, «la absoluta totalidad ética no es otra cosa que un pueblo», ese pueblo al que Hegel llama Estado. Cree, además, que los griegos tenían razón al afirmar que «ser ético es vivir de acuerdo con las costumbres del propio país». Suscribe la respuesta de un pitagórico, citado por Diógenes Laercio, al que, al preguntarle cuál podía ser la mejor educación

para los hijos, respondió: «Que le hagan ciudadano de un pueblo con buenas instituciones».

Los escenarios de la eticidad son, como se ha dicho, los tres elementos de la sociedad burguesa: la familia, la sociedad civil y el Estado. La familia es la institución moral más primitiva, una institución que se disuelve en la sociedad civil donde cada uno busca satisfacer sus intereses privados. La *Bürgerliche Gesellschaft* es la antítesis de la familia, cerrada sobre sí misma, endogámica, individualista, atomizadora. La síntesis de una y otra es el Estado, autoridad pública ejercida en nombre de la nación y culminación de la eticidad. «El Estado es la actualización de la idea ética. Es la mente ética en cuanto voluntad sustancial manifiesta y revelada a sí misma, alcanzando lo que conoce y en la medida en que lo conoce».[2] No es el Estado en el sentido político del término, como ya se ha dicho, sino la manifestación del espíritu de la nación. Las instituciones estatales son el producto de muchas mentes, un patrimonio común de realizaciones colectivas, cuyos éxitos y fracasos son los de los individuos.

Si a Kant se le critica por su formalismo y abstracción moral, la crítica más reiterada a la concepción ética de Hegel se referirá a esa identificación de la ética con lo establecido, que parece que cierra el paso a cualquier criterio desde el que pueda ser criticado moralmente lo que hay. No obstante, y aunque es cierto que la ética hegeliana es más sociología de la moral que propiamente ética, no siempre da la impresión de que Hegel caiga en tal reduccionismo. Es así, por ejemplo, cuando se refiere al caso de Sócrates, quien, a su juicio, ejemplifica el hecho de que hay individuos que construyen su propia moralidad porque son moralmente reflexivos: «Cuando la moralidad pública desaparece, se ve aparecer la moralidad reflexiva».[3] Puesto que la ética se desarrolla históricamente, el único tribunal de la ética es la historia misma. La diferencia mayor entre Hegel y los filósofos ilustrados es que

aquél rechaza una idea abstracta de razón como guía de la historia. A su modo de ver, la razón humana, ella misma, es historia, pues la razón no es ni un hecho natural, como creía el liberalismo inglés, ni una fuerza motriz de la realidad, como pensaron los ilustrados. La razón no es otra cosa que el ritmo del razonar humano. Por eso «lo real es racional y lo racional es real».

Hegel abandona por completo una moral de la intención, como era la kantiana. Para él, los resultados son más importantes que los buenos propósitos. Sólo las reglas objetivas e interpersonales pueden ser válidas. Desconfía, asimismo, de la capacidad del individuo para pensar sólo racional e impersonalmente, de ahí que busque la legitimidad ética en el juicio interpersonal. Rechaza un «punto de vista moral» opuesto a la naturaleza y a la que se trata de dominar. No cree que el ser moral tenga que procurar la total dominación de la naturaleza sensible, pues esa dominación nunca será posible. Kant hace que su ética desemboque en los postulados de la razón práctica porque tiene una concepción de la ética que nunca llevará a la victoria y a la plena realización de sus principios en este mundo. Frente a ese *a priori* o punto de vista moral kantiano, la ética de Hegel es una «ética concreta» que no entiende la razón práctica como el elemento superior del individuo, opuesto a su naturaleza animal y que tiende a superar la oposición entre deber e inclinación. Hegel rechaza la oposición entre lo que es y lo que debe ser, una oposición que no hace sino manifestar la rigidez y la extrañeza con que siempre son percibidos los mandamientos y los códigos éticos. Como explica muy bien Amelia Valcárcel, Hegel aplasta todas las opiniones heurísticas y utópicas del siglo XVIII: «Hegel, creemos que pesaroso, desmiente el optimismo del siglo precedente, pero trata desesperadamente de no abandonarse al irracionalismo romántico y entrar en dudas acerca de las posibilidades de la razón».[4] Es ese

esfuerzo por creer en el progreso lo que salva a Hegel de diluir la ética en una realidad que es evidente que no suele presentarse tan racional como él quisiera.

Bien es cierto que Hegel no se satisface con constatar que cualquier orden social es inadecuado porque no es ni totalmente libre ni totalmente racional. El final feliz, la reconciliación final, acaecerá en algún momento y resplandecerá el Espíritu Absoluto. La sociedad libre y racional no existe, pero existirá. Un final redentor de herencia cristiana será la culminación del proceso histórico. El Absoluto de Hegel y la idea de progreso no están muy lejos de la idea de Dios y de la providencia de los cristianos. El final es una necesidad lógica de la historia de forma que cada época mejora y es más perfecta que la anterior porque el pensamiento es más total y más racional.

LA MORAL COMO IDEOLOGÍA

Los discípulos de Hegel, los jóvenes hegelianos, se disponen a limpiar la filosofía del maestro de las adherencias religiosas y metafísicas que aún le quedan. De ellos, Karl Marx (1818-1883) es quien realiza la transformación más radical. Marx se forma en la filosofía hegeliana en la Universidad de Berlín. De ella recoge la idea de que la libertad no es real y debe ir superando las limitaciones que le impone un orden social dominador. Pero lo que en Hegel era una superación guiada por un proceso dialéctico lógico, Marx lo convierte en «materialismo dialéctico», un proceso de superación de las limitaciones no sólo de la conciencia, sino de un orden económico y social que es el que engaña a la conciencia haciéndola desgraciada y esclaviza al ser humano. Al igual que Fichte y Hegel, Marx rechaza la razón legisladora kantiana que quisiera gobernar el mundo pero es impotente para hacerlo. Denuncia la «miseria de la filosofía», que no consigue salir de la mera especulación conceptual. En su lugar, se propone elaborar una «filosofía de la praxis» y acabar con la labor meramente interpretativa de los filósofos. Lo enuncia en la conocida undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*: «Los filósofos no han hecho otra cosa que *interpretar* el mundo de diferentes maneras, pero de lo que se trata es de *transformarlo*».

Desde esa idea, Marx se dedica a analizar y a descubrir las contradicciones del sistema económico capitalista y acabar con todas las situaciones que convierten al ser humano en un ser envilecido, esclavizado y abandonado. El modo de producción capitalista da lugar a una división del trabajo que escinde la sociedad en dos clases opuestas: la de los propietarios de los medios de producción y la de los trabajadores esclavizados por sus amos. Éstos viven engañados y no son libres, representan la impotencia de la humanidad para expresar y dar lo mejor de sí misma. Se ven obligados a realizar un trabajo alienado que los convierte en mercancía y los envilece. La moral tradicional, con sus ideales de justicia y libertad, no sirve para propiciar la salida del individuo de la situación que lo oprime porque impide que éste tome conciencia de sí mismo y se libre de la alienación en que se encuentra. En dos escritos tempranos de Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, escritos en 1844, y *La ideología alemana*, escrita con Engels (1820-1895) en 1845, se desarrolla el concepto de «alienación» predicable tanto del trabajo mismo, específico de la época industrial, como de las necesidades humanas creadas en función del imperativo del consumo y de los intereses productivos, y de la conciencia, que no puede desarrollarse como persona. Esa alienación del hombre de su auténtico ser sólo se superará en la sociedad comunista, cuando la división del trabajo no sea tal y la lucha de clases haya cesado. Como se lee en el *Manifiesto comu-*

nista, en la sociedad comunista, «en lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y antagonismos de clase, tendremos una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición para el libre desenvolvimiento de todos».

Para conseguir tal transformación la filosofía tradicional es inoperante. Es, dirá Marx, pura ideología, entendiendo por tal un conjunto de ideas que nos dan una visión falsa de la realidad. En efecto, los esquemas conceptuales por los que los hombres se representan el orden social no reflejan cabalmente los conflictos reales, sino que los ocultan, porque son creaciones de la clase dominante y están al servicio de los intereses de esa clase. Entre esos esquemas están las ideas y los preceptos morales —«Amaos los unos a los otros», «Sed caritativos», «Dad a cada cual lo que le corresponde»—, que son puro encubrimiento de la confrontación real entre amos y esclavos. La moral, como la religión o el derecho, son calificados por Marx y por Engels como superestructuras ideológicas que reflejan la infraestructura económica y, así, expresan los intereses de una clase y no una racionalidad universal. Pronto, Marx va mucho más allá de la crítica hegeliana al moralismo abstracto. Piensa que, lejos de ser expresión de la razón, la moral se explica por la necesidad de ocultar que las relaciones de producción son relaciones de ominación de unos por otros. Marx sustituye la Idea de Hegel por la lucha de clases que pone de manifiesto que la libertad individual en la economía de libre mercado es ilusoria. Así como Hegel calificaba a la conciencia incapaz de liberarse de las representaciones de la realidad social como una «conciencia desgraciada», Marx hablará de una «falsa conciencia», de la alienación del individuo por causa de las determinaciones económicas de la sociedad en que vive.

Todo este proceso de des-alienación y des-ideologización de la realidad y del pensamiento se produce porque es históricamente necesario que así sea. Con la teoría del materialismo histórico o materialismo dialéctico, Marx le da la vuelta a Hegel e introduce la ciencia en la visión de la historia. El pensamiento marxista no es una teoría más o menos opinable, sino el descubrimiento de las leyes de la historia. Dicho materialismo histórico pone de manifiesto cómo, una vez superada la época feudal, todas las sociedades se ven sumergidas en una lucha de clases, una dialéctica o un conflicto entre la clase de los propietarios y la de los proletarios, que no tienen más remedio que venderles a aquéllos su fuerza de trabajo, lo único que poseen. En esa situación tiene lugar una auténtica «dictadura de la burguesía», una etapa del orden económico, social y político que inevitablemente habrá de perecer, víctima de sus propias contradicciones internas que provocarán la revolución del proletariado. Éste se apropiará de los medios de producción y dirigirá el proceso hacia una sociedad libre, de individuos iguales. En tal sociedad no hará falta ninguno de los sistemas de coacción ideados para mantener el orden, no habrá Estado ni derecho, ni religión ni, por supuesto, normas morales. El mismo progreso histórico llevará a la liberación del individuo y a la obsolescencia de la moral y del resto de estructuras coactivas.

La crítica que tanto Marx como Engels hacen de la moralidad se basa, pues, en la idea de que la moral es inevitablemente clasista, no expresa el punto de vista de la imparcialidad o la universalidad como pretende, sino que refleja los intereses de la clase más poderosa. Que la libertad se haya impuesto como valor fundamental a partir del derecho de propiedad, y que éste haya sido entendido como un derecho «natural», pone de manifiesto el engaño implícito en cualquier doctrina moral que, lejos de apuntar a un mundo mejor, más justo y más libre, lo que procura es mantener el orden social existente en el que sólo unos cuantos son propietarios, se dedican a acumular riqueza y explotan a los

trabajadores. Una moral nacida de una sociedad de clases no puede ser sino ideológica.

En el pensamiento de Marx y de Engels, el término «ideología» tiene un sentido negativo y peyorativo. El materialismo marxista abomina de las construcciones ideológicas porque entiende que las ideas no hacen sino ocultar la realidad e impiden hacerse cargo de sus conflictos y contradicciones. Eso ocurre con las ideas morales así como con las religiosas, que son el «opio del pueblo», según anticipó Feuerbach, y Marx repite. Dado el antagonismo de clases, las ideas morales sólo justifican el dominio y los intereses de los que detentan el poder, con el fin de que los oprimidos no salgan de la situación de seres dominados. Sólo en una sociedad que haya superado las oposiciones entre las clases se podrá hablar de personas realmente libres e iguales. La sociedad sin clases viene a ser, en el marxismo, lo que en Kant era el «reino de los fines», el único espacio auténticamente humano y el único en el que podría realizarse la moral.

Marx se sitúa así en las antípodas de Hegel refutando la fe en la conciencia y en las ideas para cambiar el mundo: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». Realiza una desmitologización de la moral a partir del rechazo de todo lo que no sea material, como hicieron en la Antigüedad Demócrito y Epicuro, a quienes Marx estudió y sobre los que escribió su tesis doctoral. Piensa que la única forma de recuperar la libertad es entendiéndola en el sentido materialista, castigando no el crimen y las malas acciones del individuo, sino destruyendo las condiciones que los propician, y proveyendo a cada uno del espacio social necesario para desarrollarse libremente.

El materialismo es determinista. La libertad, dentro del pensamiento determinista, sólo puede caber de una forma: como conocimiento de la necesidad. Ser libre es conocer el proceso histórico que necesariamente conduce a la emancipación humana. A juicio de Marx, la historia sigue un proceso dialéctico de superación de sus contradicciones que necesariamente dará paso al comunismo y a la ausencia de clases. Ese punto final representa la abolición de todas las relaciones sociales en las que el hombre es un ser degradado y dominado o, dicho de otra forma, supone el advenimiento de las condiciones para que el hombre sea «el ser supremo para el hombre», sin necesidad de confiar en un dios o en una realidad trascendente que le salve y redima de las adversidades y miserias de este mundo.

Si Marx se opone a los términos moralizantes —justicia, deber, moral— es porque cree que sólo sirven para enmascarar la injusticia y la inmoralidad. De otra forma, es lo mismo que pronto y a su manera dirá también Nietzsche. El advenimiento de la sociedad sin clases es, para él, una verdad científica porque lo concibe como históricamente necesario. Esa visión excluye la comprensión del propio pensamiento marxista como una moral o como un compromiso para la instauración de un mundo mejor. La superación de las contradicciones hacia un mundo de total libertad es un deber ser, no en el sentido moral del término, sino en el sentido determinista. De ahí el radicalismo del enfoque marxista, que no sustituye unas ideas morales por otras, sino que contempla la necesidad de un cambio fundamental de las condiciones en que se produce el pensamiento moral como mera justificación del *statu quo*. En definitiva, la tesis que mueve a Marx es que no son las ideas las que transforman el mundo, sino los cambios en las condiciones materiales culpables de producir ideas equivocadas y falsificadoras de la realidad. No es extraño, pues, que una vez se haya producido la transformación total de dichas condiciones, las ideas morales dejen de tener razón de ser. Como pura ideología que son, se habrá acabado su función de encubrir una realidad de dominaciones y conflictos. Una vez sentadas las bases socioeco-

nómicas que han de liberar al individuo de sus opresiones, la sociedad será como debe ser; no será necesaria ninguna normativa que prescriba cuál debe ser su fin. Lo único que está impidiendo una forma de organización social que propicie la libertad es el interés y las arbitrariedades de la clase que detenta el poder. No es la conciencia individual abstracta la que percibe las contradicciones en que se encuentra, sino la conciencia de clase y, concretamente, de la clase proletaria.

Aun cuando no es posible pasar por alto la fundamentación científica, no ética, del marxismo, no han faltado los filósofos que han puesto de manifiesto la incompletitud de tal concepción. Uno de ellos fue José Luis Aranguren, en su libro *El marxismo como moral*. Allí defiende que el marxismo es, al mismo tiempo, un «voluntarismo» y un «cientismo» determinista, lo que significa que en la historia hay un movimiento real, pero un movimiento que puede ser ayudado por la labor del proletariado. Cierto que hay momentos en que Marx parece apoyar esa interpretación. Por ejemplo, en este párrafo de *La Sagrada Familia*: «La historia no hace nada [...], es el hombre viviente y real quien lo hace todo [...] La historia no es más que la actividad del hombre que persigue sus propios fines». Pero también hay otros en que parece quitar valor a la intervención humana, como éste de *La ideología alemana*: «Para nosotros, el comunismo no es un estado que *deba* implantarse, un *ideal* al que haya que sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que supera el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento se desprenden de los presupuestos actualmente existentes».[5]

Es difícil, en efecto, concebir la moral o la ética dejando al margen el papel que en ella tiene la voluntad humana. Para algunos es un despropósito considerar a Marx como un filósofo de la moral. Para otros, el Marx objetivista que sólo cree firmemente en las leyes de la historia es incoherente con

los ideales de justicia que la crítica al capitalismo lleva implícitas. Efectivamente, criticar la explotación que sufren los trabajadores supone un ideal de justicia distributiva, ideal que, por otra parte, el propio Marx se encargó de definir estableciendo el criterio de: «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades», un criterio que, según el marxismo, había de verse realizado en la sociedad comunista, donde cada cual estaría en condiciones de aportar sus capacidades con la seguridad de que tendría cubiertas sus necesidades. Es la identificación del ser y del deber ser. Más utópico no se puede ser y la utopía siempre se ha nutrido de ingredientes morales.

14

BENTHAM Y MILL. LA ÉTICA DE LA FELICIDAD

En los mismos años en que Kant publica su filosofía crítica, en Inglaterra se empieza a desarrollar el utilitarismo, una invención de Jeremy Bentham, que afecta a la ciencia económica, a la política y a la filosofía moral. Lo que caracteriza de entrada al utilitarismo inglés, en contraste con la filosofía continental, es el rechazo de la metafísica, de los principios *a priori* o de los trascendentales como fundamento de las normas morales. En su lugar, se recurre a la experiencia o, más exactamente, a la psicología. Puesto que todos los hombres aspiran a ser felices y eso es indiscutible, los utilitaristas creen que el criterio de la moralidad no es otro que la felicidad de la mayoría. El precedente de dicha teoría es la filosofía de Hume, que quiso «introducir el método experimental de razonar en las cuestiones morales», como reza elocuentemente el subtítulo del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Una vez liberadas del apoyo de la teología, las normas morales precisan de una fundamentación que acredite su solidez y especificidad. Kant encontró ese fundamento en un *a priori* trascendental o en una metafísica de la moral. Ahora bien, los ingleses detestan la metafísica y la rechazan como una especulación vana, una especie de sucedáneo de la religión contra la que Hume ya arremetió con descaro criticando sin piedad las creencias religiosas. Hay que ir a los hechos, y no a ficciones, dirá Bentham, quien se propone seguir la senda iniciada por Hume y que, como él, descree de teo-

rías que hablan de derechos naturales o de un contrato social. Piensa que la filosofía, y más aún la filosofía moral, tiene que ser práctica porque su objeto de estudio es el comportamiento humano. Las teorías morales han de ser útiles para la tarea del político y del legislador. Tal es la perspectiva desde la que se construye el utilitarismo.

La larga vida de Jeremy Bentham (1748-1832) le permitió vivir grandes acontecimientos históricos que celebró con entusiasmo, como la Revolución americana y la francesa. Combinó su dedicación al pensamiento con un activismo político y reformador a favor de la democracia representativa participando en diversas campañas políticas en Gran Bretaña. Su militancia le llevó a defender la libertad de prensa, a atacar el colonialismo, a luchar por la transformación del sistema judicial y la legislación electoral. Le ayudó la amistad con James Mill, padre de John Stuart Mill, tanto en la radicalización de sus ideas como en la difusión de la doctrina utilitarista y de las principales obras que la respaldan. A juicio de Bentham, el objetivo de una teoría moral es encontrar la manera de armonizar la felicidad individual y la felicidad colectiva. Se inspira para ello en materialistas ilustrados, como Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), que conciben al hombre como un ser egoísta en busca de su propio placer y beneficio, pero capaz de ser orientado hacia comportamientos útiles a la sociedad. Su rechazo de la metafísica le lleva a despreciar los conceptos filosóficos al uso, a los que llama «entidades misteriosas y ficticias», como los derechos, los deberes o la justicia, y no duda en aportar términos de cosecha propia como el de «utilidad», «deontología» o «internacional», palabra que aparece por primera vez en el prefacio de su libro *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789). En definitiva, en el utilitarismo confluye una variedad de fuentes y de propósitos. Como dice expresivamente Josep M.ª Colomer, el utilitarismo es una espe-

cie de cóctel compuesto de «un fondo de escepticismo, una base de economía política, unos cubitos de lógica y un chorro de democracia».[1]

LA FELICIDAD DEL MAYOR NÚMERO

Bentham fue el primero en emplear la palabra *utilitarian*, término que empezó a circular cuando su seguidor más inmediato, John Stuart Mill, fundó una sociedad llamada Utilitarian Society para difundir el pensamiento de Bentham. El concepto de utilidad está directamente vinculado al de felicidad, pues lo que se propone el fundador del utilitarismo es sentar las bases para una reforma de la legislación con el propósito de que las leyes tengan como finalidad la felicidad de los individuos que integran una comunidad, «el único objetivo que ha de perseguir el legislador». De acuerdo con ello, una norma es conforme con el principio de utilidad «cuando tiende a aumentar la felicidad de la comunidad más que a disminuirla». Con dicho principio, Bentham quiere eliminar la ficción del «contrato original», defendida por Hobbes y por Locke, contraponiéndola a la idea de que la utilidad es la medida de la virtud. Reconoce que ha sido Hume —otro opositor a la idea de un contrato social— quien le ha llevado a tal conclusión cuando, en el *Tratado*, pone de manifiesto que la utilidad o la tendencia al placer es, además de la tendencia humana más natural, el signo de la virtud. Así, ya en el prólogo al libro *A Fragment on Government* (1776), Bentham establece lo que será el axioma del principio de utilidad: «La mayor felicidad de la mayoría es la medida de lo bueno y lo malo», un principio parecido al que Helvétius formula diciendo que la justicia consiste «en la práctica de las acciones útiles a la mayoría».[2]

Utilidad y felicidad son, pues, dos ideas equivalentes, casi

sinónimas, en el pensamiento de Bentham. Las personas se mueven por el interés privado, buscan lo que les es útil porque aspiran así a la felicidad. Si en un principio, Bentham se refirió a su teoría como «utilitarismo», luego cambió y se decantó por «el principio de mayor felicidad», pues la felicidad se identifica más fácilmente con las ideas de búsqueda del placer y rechazo del dolor, que son las bases psicológicas del comportamiento humano. Un principio al que llega —hay que insistir en ello— buscando un criterio para la legislación y la Administración Pública, más que para la conducta individual. Así, el principio de utilidad es, a la vez, un principio moral y político. Es moral porque ha de ser asumido por el individuo, y es político porque el propósito es una legislación mejor.

> La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el gobierno de dos maestros soberanos: el *dolor* y el *placer*. Sólo a ellos corresponde determinar lo que debemos hacer, así como lo que haremos. Por un lado, el estándar del bien y del mal; por otro, la cadena de causas y efectos, quedan sujetos a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, decimos y pensamos: cualquier esfuerzo que hagamos para librarnos de ellos, servirá sólo para demostrar y confirmar que estamos sometidos a ellos. Con palabras se puede pretender abjurar de su imperio, pero en realidad se sigue sometido a ellos. El *principio de utilidad* reconoce tal sumisión y lo asume como fundamento de ese sistema, cuyo objeto es dirigir la producción de felicidad por medio de la razón y de la ley.[3]

Definida la utilidad como principio de la conducta, de inmediato habrá que preguntarse cómo se concilian la utilidad individual y la colectiva o el interés privado y el interés público. Si todos los actores se mueven por el interés personal, ¿cómo se consigue el interés de la comunidad y en qué consiste tal interés colectivo? ¿Cómo hacer que interés y deber

coincidan? Bentham no duda en la respuesta: el interés de la comunidad consiste en la suma de los intereses individuales. Cada individuo sabe qué es lo que más le interesa a partir del placer que le produce conseguirlo y del dolor que supone no poder alcanzarlo. La consecuencia, para Bentham, es indiscutible: la acumulación de placeres individuales aumentará la felicidad de todos, que es el objetivo final.

De esta forma, Bentham convierte la ética en un cálculo sobre qué placeres son más convenientes para el conjunto de la sociedad entendida como la suma de sus individuos. Piensa que la felicidad se mide por sus resultados. La satisfacción de los deseos de los individuos tendrá como consecuencia un mayor bienestar para todos. A tal fin, idea una serie de indicadores que servirán para medir los placeres: intensidad, duración, certeza y proximidad. Con el propósito de hacer una legislación y una moral lo más rigurosa y exacta, pretende cuantificar el placer y el dolor sin preguntarse demasiado si esa cuantificación es posible o si desvirtúa el contenido de la moral.

Esa identificación un tanto burda, por demasiado empírica, del deber moral con el placer o satisfacción personal del mayor número, pone de manifiesto que Bentham confunde los dos planos que, como hemos venido repitiendo, la ética debe mantener separados: el ser y el deber ser. Al establecer que el placer y el dolor son los móviles de la conducta humana, identifica sin más las causas o los motivos para actuar con la idea del bien. Lo que, en otros sistemas de moralidad, aportan los derechos o los principios trascendentes o trascendentales, es radicalmente suprimido en este caso como criterio del bien y del mal. No hay que ir a un supuesto derecho natural para encontrar la fuente última de la ley, sino al conocimiento social que indica qué satisface mejor los intereses de los individuos. Bentham se muestra, de algún modo, como un positivista jurídico, si bien es cierto que también

admite que la ley no siempre es justa y es criticable. «Obedecer y criticar» es la actitud que hay que tomar frente a la ley. La desobediencia civil es legítima, siempre que se valoren bien sus consecuencias, esto es, la utilidad que pueda tener para el conjunto de la comunidad. Y aunque es evidente que nada mueve espontáneamente al individuo a buscar la felicidad colectiva, es posible fomentar motivos sociales, como la buena reputación, que incentiven el viraje hacia el interés público en detrimento del privado. Además, la legislación y sus sanciones contribuyen, con placeres y, sobre todo, con dolores añadidos, a corregir el peso excesivo de los intereses individuales. A Bentham se debe el concepto de «utilidad marginal decreciente» según el cual el placer que produce el dinero decrece cuanta mayor es la riqueza del individuo, lo que en principio debería justificar la transferencia de riqueza de los más ricos a los más pobres. Aunque la igualdad se cuente entre los objetivos básicos de la legislación, a Bentham lo que le preocupa es cómo afianzarla a través de incentivos realistas y viables. No le preocupa defender la igualdad como ideal, sino explicar que una política redistributiva se legitima a partir del análisis de los deseos y satisfacciones reales de los hombres. Son los resultados, las consecuencias, más que los principios, lo que determina si las políticas y las leyes son buenas. Eso es lo que dice en síntesis el principio de utilidad y ahí es donde, como veremos, reside su punto más débil y vulnerable.

LA REFORMA DEL SISTEMA PENITENCIARIO

A Bentham le preocupaba, por encima de cualquier otra cosa, la aplicación práctica de la teoría ética, y uno de los campos en los que quiso aplicar el principio utilitarista fue el sistema penitenciario. Para ello ideó un proyecto al que llamó *Pa-*

nopticon, que publicó en 1791, con el deseo de que los poderes públicos lo hicieran realidad. Era un intento de reformar las prisiones, a partir de un diseño arquitectónico novedoso, con el fin de hacerlas más seguras y más humanas. Le influyó directamente al respecto la obra del milanés Cesare Beccaria, quien había elaborado una teoría, basada en principios utilitarios, destinada a abolir la crueldad y la tortura en los procesos judiciales y a suavizar las penas. Su obra *De los delitos y las penas* (1764) es absolutamente rompedora y moderna, ya que se propone corregir la práctica discrecional de los jueces e instaurar la igualdad de todos ante la ley, al tiempo que justifica la privación de libertad no tanto como un castigo merecido por el reo y proporcional al delito cometido, sino como medio para prevenir daños sociales mayores. Un argumento, pues, claramente utilitarista, en el que las consecuencias cuentan más que los principios. Beccaria aceptaba la prisión como un mal menor y necesario, pero pensaba que debía ser un instrumento lo más benévolo posible que buscara la eficacia y no el castigo. Escribió, por ejemplo, que «deben ser elegidas aquellas penas y aquel método de infligirlas que, guardada la proporción, produzcan la impresión más eficaz y duradera sobre los ánimos de los hombres, y las menos atormentadoras sobre el cuerpo del reo». Al igual que Bentham, creía que «el placer y el dolor son los móviles de los seres sensibles» y que la legislación no debe tener otro fin que el de «conducir a los hombres al máximo de felicidad o al mínimo de infelicidad posible».[4]

Recogiendo las tesis de Beccaria, Bentham imagina el Panóptico como una edificación en forma de anillo donde se sitúan las celdas de los internos, y una torre central desde la que el vigilante puede ver el interior de las celdas sin ser visto por quienes las ocupan. El proyecto es tan válido para las cárceles como para cualquier otro centro de internamiento: manicomios, asilos, escuelas o fábricas. El propósito es que se eliminen por completo las torturas, castigos y sufrimientos supuestamente edificantes para concentrarse en un objetivo más digno que es el de la educación y la reinserción de los presos. Una de las ventajas del modelo es que la vigilancia se ejerce no sólo sobre los presos, sino también sobre los guardianes y subinspectores que atienden a los presos. De este modo, «permanecer en todo momento a la vista del inspector es perder, en efecto, la oportunidad de hacer daño y, casi, la idea de querer hacerlo». Esta interiorización de la vigilancia, y del poder del vigilante, por parte de los vigilados, la llevó a su molino filosófico, dos siglos después, Michel Foucault, denostándola y proyectando en ella su rechazo radical de cualquier forma de poder y, en definitiva, de cualquier institución político-jurídica. Desde la perspectiva foucaultiana, el vigilante que vigila sin ser visto no es un elemento necesario para evitar males mayores, como pensaba Bentham, sino la inevitable y represora mirada que persigue a las personas dondequiera que estén para infundirles miedo y culpa. El Panóptico se convierte, en tal interpretación, en la metáfora de la dominación política, jurídica y social imperante en el mundo moderno.[5]

Pese al entusiasmo que puso en el proyecto, y al tiempo y el dinero que invirtió en él, Bentham no consiguió convencer ni movilizar a las autoridades políticas a favor del mismo y la iniciativa fracasó. Lejos de desalentarse por ello, a partir de entonces, dirigió sus energías a la mejora de la democracia. Peleó por el sufragio universal, incluyendo el femenino, y por diversas reformas parlamentarias que hicieran de la democracia representativa una democracia más próxima a las personas y más real. En 1822 escribió un *Constitutional Code*, en el que proponía una serie de medidas destinadas a conseguir que los gobernantes no impusieran siempre sus intereses particulares, sino que se sometieran al control de la mayoría. De acuerdo con la doctrina utilitarista, pensaba

que la democracia debía entenderse básicamente como la soberanía del pueblo, por lo que era preciso propiciar mecanismos destinados a armonizar los intereses entre gobernantes y gobernados en lugar de mantenerlos en permanente conflicto.

El afán racionalizador de Bentham le llevó a pensar una sociedad en la que imperara la utilidad y en la que todas las personas fueran útiles y sirvieran al conjunto. Incluso creyó que un fenómeno de la época como el aumento de delincuentes en la metrópoli, por el hecho de que éstos ya no eran enviados como esclavos a las plantaciones coloniales en Norteamérica, podía ser rentabilizado con alguna medida que evitara que fueran una carga económica y social. En suma, siguió fiel a la convicción de que, visto desde el principio de utilidad, el sistema jurídico-político queda legitimado si el resultado de la legislación es útil a todos y aumenta la felicidad de quienes se someten a él. Tales son las bases sobre las que se erige el utilitarismo como guía ideológica de las sociedades modernas. No son necesarias ni cartas de derechos ni principios fundamentales, basta calcular la utilidad de las decisiones y medidas que hay que tomar para que el resultado sea el más justo porque produce mayor bienestar colectivo.

No cabe duda de que el principio utilitarista es atractivo e incluso el más operativo cuando entran en conflicto intereses contrapuestos, como es habitual en las democracias modernas. La resolución utilitarista equivale a optar por la regla de la mayoría, la única manera eficiente y rápida de zanjar un conflicto de intereses contrapuestos, pero hay un peligro si se contempla sólo la utilidad de las leyes. El peligro reside en el desprecio de los derechos fundamentales, que no pueden dejar de ser mantenidos como un límite al cálculo de utilidades o al balance de satisfacciones individuales que, por sí solos, podrían dar lugar a consecuencias poco éticas y

contrarias a alguno de esos derechos. Puede que los intereses de la mayoría consistan en construir escuelas y hospitales, pero puede ocurrir también que consistan en querer expulsar del territorio a los inmigrantes o en volver a instaurar la pena de muerte allí donde está prohibida. Una ética de las consecuencias, como es la utilitarista, es aceptable siempre y cuando no se olvide que, además, hay principios. Max Weber lo expuso excelentemente en su célebre conferencia «La política como vocación»,[6] donde dejó claro que la ética de principios y la ética de la responsabilidad (o de las consecuencias) son complementarias. Incluso la idea de bien común o interés público, imprescindible para el buen funcionamiento de la democracia, no puede ser reducida sencillamente a una, por otra parte imposible, suma de intereses individuales. Tomada al pie de la letra, la teoría de Bentham acaba desembocando en un positivismo jurídico donde a la ética se le asigna muy poco papel. John S. Mill se propone corregir esa deriva, como veremos a continuación.

EL UTILITARISMO ÉTICO DE JOHN STUART MILL

Aun cuando John Stuart Mill (1806-1873) fue discípulo y admirador de Bentham, en seguida se percató de que la ética no podía reducirse al cálculo individual o social de ventajas y desventajas. La solidaridad social es algo más que un cálculo de intereses o de placeres de distinto rango. Mill se separa pronto del utilitarismo de Bentham y lo corrige alegando que hay una sanción última de la moral utilitarista que es «el sentir de la conciencia de la humanidad», algo bastante más elevado y profundo que el criterio del placer o del interés personal.

Al dar cuenta del giro que toma el pensamiento de Mill, no hay que ignorar la formación integral humanística a que

le sometió su padre, James Mill. Una formación, como explica él mismo en su sabrosa *Autobiografía* (1873), absolutamente sobredimensionada e inflexible para un niño de su edad, pues a los ocho años poseía una cultura literaria e histórica superior a la que adquiere un profesor universitario a lo largo de su vida. John Stuart Mill reaccionó pronto en contra de la rigidez de la educación recibida. A partir de los veinte años se dejó impregnar por otras corrientes que iban más allá del utilitarismo, como el romanticismo y el positivismo de Comte. En 1851, tras una larga y tempestuosa amistad, contrajo matrimonio con Harriet Taylor, cuya influencia en su pensamiento y, especialmente, en la defensa de los derechos de la mujer fue notable.

El punto de partida de Mill empieza siendo el mismo de Bentham. Entiende que el utilitarismo es una «teoría de la felicidad», pues «las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad e injustas cuando tienden a producir lo contrario de la felicidad». «Felicidad», también para Mill, significa placer y ausencia de dolor, significado que se apoya en la teoría de la vida, según la cual «el placer y la ausencia de dolor son las únicas cosas deseables como fines, y que todas las cosas deseables lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor».[7] Ahora bien, aceptadas tales premisas consonantes con el utilitarismo de su predecesor, Mill se distancia de él al sostener que los placeres se distinguen entre sí por la calidad y no sólo por la cantidad. Hay placeres mejores y peores; el placer no es un concepto unitario.

«Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho; es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho». Esta frase archiconocida resume la corrección de Mill a la equivalencia simple de felicidad y placer propia del primer utilitarismo. Aun así, piensa que el criterio para determinar la escala de placeres y cuáles son más valiosos no puede ser otro que el de la utilidad, esto es, la opinión de la mayoría: «Si de dos placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ése es el placer más deseable».[8] El sufragio universal es el criterio de verdad en la clasificación de los placeres. Y el objetivo es, como en Bentham, conseguir el máximo bienestar o felicidad y mitigar en lo posible los infortunios y las desgracias.

Para armonizar el interés privado y el público, Mill piensa que es función de las leyes y de las disposiciones sociales articular ambos intereses. Confía, asimismo, en el poder de la educación y de la opinión pública para establecer en la mente de las personas la asociación entre el interés particular y el general y aprender qué acciones son más convenientes no sólo para uno mismo, sino para todos. En realidad, tal aprendizaje lleva a consolidar el sentido del deber moral, que es la última sanción del principio de utilidad, una sanción «que carece de eficacia para obligar a los que no poseen los sentimientos a que ella apela, pero esas personas tampoco serán más obedientes a otro principio moral distinto del utilitarista. Para ellos toda clase de moralidad se basa en las sanciones externas».[9] Así, una especie de sentimiento social es la base del principio utilitarista, un sentimiento que debe tener la fuerza de una religión, dice Mill, en la senda del *Système de politique positive* de Comte.

A Mill le preocupa poco que no se pueda demostrar que el principio de felicidad es fundamental. Ocurre con él lo mismo que con todos los principios últimos, son «primeras premisas del conocimiento», las conocemos por intuición. En cuanto a cómo debe entenderse ese fin último de la acción humana, piensa que la felicidad es un «todo concreto» del que forman parte distintos valores, como la virtud, la

salud, el dinero o la fama. Aclara que tales objetivos no son exactamente medios que conducen a la felicidad, sino parte de ella, por lo que se quieren desinteresadamente y en sí mismos. Así pues, la idea de felicidad no es un abstracto vacío, sino que va de la mano de otros valores que le dan un contenido más o menos elevado. En cuanto a la justicia, Mill la entiende como el corolario del principio de felicidad o el conjunto de necesidades y utilidades sociales básicas.

Al revestir el principio de utilidad de un ropaje más ético, las críticas a Mill no suelen atacarle por presentar una teoría excesivamente consecuencialista y poco ética, como le ocurre a su antecesor. Sí, en cambio, se le reprocha el haber sucumbido a la falacia naturalista tan denostada por los filósofos analíticos. G. E. Moore, en su *Principia Ethica*, al dar nombre a la falacia, pone a Mill como ejemplo de ese razonamiento equivocado por el hecho de identificar «lo que todos los hombres desean» con «lo deseable» o «lo que debe ser deseado». Efectivamente, Mill está convencido de la indemostrabilidad de los fines últimos, entre los cuales se encuentra la felicidad; se atiene sólo a la experiencia. Que la felicidad es deseable se demuestra porque todos la desean, de la misma forma que se demuestra que algo es visible porque es visto, tal es su razonamiento. Si todos *desean* la felicidad o el placer, entonces el placer es universalmente *deseable*. El «debe» se deduce del «es».

Por otra parte, el utilitarismo es criticado también por su formalismo, pese a sus esfuerzos por superar el formalismo kantiano. Como ya se vio a propósito de Kant, el formalismo de los principios es consecuencia de la formulación abstracta de los mismos, lo cual los vacía de contenido y facilita que sean utilizados a favor de los intereses de quien los aplica. De tal acusación, Mill se defiende aduciendo que el utilitarismo no es «el único credo capaz de proporcionarnos excusas para obrar mal y medios para engañar la propia conciencia». Sólo

a nivel individual, con las virtudes del individuo, se puede superar este inconveniente atribuible a cualquier teoría ética. Así, Mill parece destinar el criterio utilitarista a la valoración de la legislación o las políticas, pero la moral individual es otra cosa más compleja que va más allá de la motivación por el placer. Además de las consecuencias de una acción, es importante valorar la ética por su influencia en la formación del carácter de la persona. La cobardía y la codicia, por ejemplo, no son reprochables por su inutilidad, sino porque no mejoran a las personas. Si hasta aquí Mill ha dado muestras suficientes de adherirse a un utilitarismo más cualificado, la distancia con respecto al utilitarismo más duro se hace aún más evidente cuando tomamos en consideración la concepción de Mill de la libertad.

MILL CONTRA LA MEDIOCRIDAD MORAL

Bentham no creía en la libertad en el sentido filosófico del término. Desde el pragmatismo que le caracterizaba, la consideraba una ficción que se contradecía con la existencia de leyes que, por definición, constituyen un límite a las libertades. Mill, por el contrario, venera la libertad y la concibe como consustancial al desarrollo y perfeccionamiento del ser humano. El libro *Sobre la libertad* (1859)[10] ha pasado a la historia como la defensa filosófica más entusiasta del valor intrínseco de la libertad individual y, en especial, de la libertad de pensamiento y expresión, el medio más al alcance de cada persona para estructurar y manifestar su individualidad.

Sobre la libertad es un alegato contra la tiranía social, la tiranía de la opinión o de la mayoría. Es un rechazo absoluto y contundente del paternalismo ejercido para preservar un supuesto bien de la persona; un bien que le pertenece sólo

a cada uno y en el que todo tipo de interferencia exterior debe ser condenado, pues, como afirma con rotundidad su autor, «Cada uno es el mejor guardián de su salud física, mental o espiritual».

En la introducción al texto, Mill pone sobre aviso de que su propósito no es hablar del manido tema filosófico del libre albedrío, sino de la libertad civil o social y, por lo tanto, de la naturaleza y de los límites del poder político y social para intervenir en la libertad de las personas. Esos límites tienen un denominador claro y es el daño o perjuicio a otros. Sólo para evitar el daño a otros es legítimo ejercer el poder sobre una persona contra su voluntad limitándole la libertad, pero nunca es legítimo cuando el fin es procurarle un bien o cualquier cosa que se considere que pueda beneficiarle: «Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y sobre su espíritu, el individuo es soberano». El fragmento siguiente ha sido profusamente celebrado por los críticos del paternalismo del Estado en cualquiera de sus manifestaciones:

> El objeto de este ensayo es afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados, la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo. Éstas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente.[11]

El rechazo de cualquier forma de dominación que pueda ejercerse sobre el individuo en nombre de algo supuestamente bueno o conveniente para él tiene como contrapartida la defensa a ultranza del individualismo. «Es deseable que la individualidad se afirme a sí misma siempre que no concierna primariamente a los otros».[12] El valor más preciado que puede configurar el carácter de la persona es la autonomía y la individualidad, pues sólo tiene carácter la persona con deseos e impulsos propios. El problema mayor de cara al progreso social es la indiferencia pasiva y el dejarse llevar por la inercia de las costumbres. Es evidente en tales ideas la influencia del Romanticismo, que lleva a Mill a elogiar el «genio» del individuo que se atreve a ser original y distinto, algo frecuentemente rechazado por la sociedad que suele estar poblada por «mentes poco originales incapaces de entender la utilidad de la originalidad».[13] Quien se deja arrastrar por las tendencias de la masa cae en la mediocridad imperante, uno de los grandes peligros de la humanidad, advierte Mill. Como muchos de sus contemporáneos ilustrados —Tocqueville, por ejemplo—, Mill teme una democracia que se reduzca a un igualitarismo amorfo, donde es muy difícil que la individualidad florezca.

Mill se detiene especialmente en la consideración de la «libertad de pensamiento y discusión» que ocupa el segundo capítulo de *Sobre la libertad*. El argumento fundamental para apoyar esa forma de libertad es que la verdad absoluta no la tiene nadie, sino que la verdad se descubre y se alimenta por el contraste de opiniones diversas. No hay razones morales que justifiquen una ley sancionadora de supuestos delitos de opinión. Al contrario, la diversidad de puntos de

vista y de creencias es buena para combatir lo que Mill llama «creencias muertas», las creencias que se aceptan por costumbre y sin discusión ninguna. Además de potenciar la individualidad de las opiniones y creencias, valorar la opinión por el simple hecho de ser la manifestación de una mente individual es una vía para la protección de las minorías.

La prevalencia de la individualidad sobre el peso de la sociedad pone de manifiesto que la libertad que Mill está defendiendo no es la mera libertad negativa del liberalismo puro y duro, la libertad de Bentham entendida sólo como la capacidad que tiene el individuo de hacer todo lo que no está legalmente prohibido. Además de la libertad negativa hay una *libertad positiva*, que se define como el poder individual de autogobernarse. Mill, en *Sobre la libertad*, está pensando en esa libertad positiva que desarrollará más tarde Isaiah Berlin en su indispensable *Cuatro ensayos sobre la libertad*.[14] Una libertad positiva que, de algún modo, es también la autonomía que Kant le supone al sujeto racional que abraza la ley que él se dicta a sí mismo. Una libertad que también será recogida posteriormente por el republicanismo contemporáneo cuando trata de complementar la simple libertad negativa con una libertad «como no dominación», entendiendo por tal no la dominación legal y legítima, sino todas las formas de dominación más o menos veladas que oprimen a los individuos sin que éstos lleguen a percibirlo.

LOS DERECHOS DE LA MUJER

Sobre la libertad se publicó en 1859 y está dedicado a la esposa de Mill, Harriet Taylor, que había muerto el año anterior. En la dedicatoria, Mill se refiere a Taylor como «la inspiradora y en parte autora de lo que es mejor en mis escritos», y añade: «Todo lo que he escrito durante muchos años, es

atribuible tanto a ella como a mí». Las frases no son retóricas. Mill y Taylor trabajaron juntos en la defensa de las libertades y de las minorías. Concretamente, el trabajo conjunto de ambos se materializó en la publicación de una serie de ensayos sobre la igualdad de los sexos, el más conocido de los cuales es *El sometimiento de la mujer*, publicado en solitario por Mill, muerta ya su mujer, en 1869. No cabe duda de que quien arrastró a Mill hacia la causa femenina fue Harriet Taylor, que en el escrito «La emancipación de la mujer» reconoce que la Convention of Women de Seneca Falls (1850) había sido «uno de los momentos más importantes hacia la reforma política y social». En el año 1851 fue presentada en la Cámara de los Lores inglesa una petición de las mujeres pidiendo el derecho al voto. En 1865, un grupo de mujeres creó el Comité por el Sufragio Femenino, que apoyó la candidatura de John Stuart Mill al Parlamento. Al mismo tiempo, las sufragistas americanas estaban haciendo causa común con los abolicionistas y veían con desesperación cómo la causa de los esclavos prosperaba mientras que la de las mujeres se estancaba y languidecía. Aunque es cierto que ya Bentham había añadido la defensa del sufragio femenino a la lista de las reformas parlamentarias, John Stuart Mill apuesta de forma mucho más directa y decidida contra una desigualdad manifiesta que, se mire como se mire, empaña el ideal de justicia y la democracia representativa. No era ésta, sin embargo, la tónica de los liberales ni de los ilustrados más prominentes. Una muestra de ello es el juicio del padre de Mill, James Mill, quien alegaba sin rubor ninguno que no veía la razón por la que tenían que votar las mujeres cuando ya lo hacían sus maridos.

John Stuart Mill ha sido celebrado por el feminismo como uno de los pocos filósofos adheridos a la causa de la emancipación de la mujer. Era una incoherencia demasiado evidente, en efecto, conciliar la concepción individualista de

la libertad que acabamos de reseñar con el rechazo de la idea de que la mujer es un individuo tan libre como el hombre. En nombre del individualismo, Mill se opone a la «ley del matrimonio», que otorga al hombre poderes abusivos sobre la mujer y la mantiene bajo su dominio sin tener en cuenta sus deseos o su voluntad. Así, puede proclamar que «El principio que regula las relaciones sociales entre los dos sexos es erróneo en sí mismo y uno de los mayores obstáculos para el perfeccionamiento humano».[15] Ese principio erróneo debe ser sustituido por el de la igualdad, que consiste en el no reconocimiento de ningún poder exclusivo de los hombres y de ninguna discapacidad de las mujeres. Todo el pensamiento de Mill está dirigido a refutar la idea de que la naturaleza o las costumbres hacen del sexo femenino el sexo débil. Incluso aporta a la argumentación un elemento utilitarista cuando sostiene que la igualdad de derechos hará a las mujeres menos sacrificadas, y a los hombres, menos egoístas, evitando que se perpetúe un fenómeno derivado de que «la generalidad del sexo masculino no puede tolerar la idea de vivir con un igual». Un fenómeno que, huelga decirlo, se mantiene siglo y medio después de que Mill se pronunciara para denunciarlo, como pone de manifiesto la tremenda agresión a la igualdad que significa la violencia de género.

Uno de los temas más discutidos a propósito de la obra de Mill es la aparente disonancia entre sus dos obras más leídas: *El utilitarismo* y *Sobre la libertad*. La pregunta es sencilla: ¿cómo puede seguir siendo utilitarista un defensor empedernido de la libertad individual? Si el utilitarista entiende que la justicia no es otra cosa que la maximización del bienestar de la mayoría, ¿cómo se compadece tal teoría con el individualismo radical que Mill propugna? Si el ser libre que piensa por y desde sí mismo es el que posee una personalidad moralmente sólida, ¿qué papel desempeña el criterio de utilidad para decidir las mejores leyes o políticas sociales?

La misma defensa de la libertad de la mujer, ¿resiste, en el siglo XIX, el cálculo de las consecuencias propio del utilitarismo? Tanto cuando Mill defiende la libertad de pensamiento y expresión como cuando apuesta sin reservas por el sufragio femenino, está claro que lo hace porque lo considera justo y no porque satisface los deseos de la mayoría, como derivaría de la doctrina utilitarista. Ya he dicho que a Mill le influyen muchas corrientes, además de Bentham. Recibe influencias del espíritu romántico, del positivismo francés y del primer socialismo que desarrollaría la Fabian Society, una ensalada de elementos nada fáciles de combinar. Pero la buena combinación es el resultado de la inteligencia y habilidad de quien la realiza. Mill demuestra en sus escritos que su comprensión de la utilidad o de la felicidad colectiva no es contraria, sino muy coherente, con el valor que confiere a la libertad individual y con otros valores para él prioritarios, como el cultivo de la inteligencia, pues esos valores contribuyen a aumentar la felicidad colectiva. Lo dice espléndidamente en este párrafo:

> Si puede haber alguna posible duda acerca de que una persona noble pueda ser más feliz a causa de su nobleza, lo que sí no puede dudarse es de que hace más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello.[16]

Tiene razón Esperanza Guisán cuando alega que el utilitarismo o el criterio de la mayor felicidad para el mayor número en cierto modo se sigue lógicamente del individualismo que propugna que cada uno debe esforzarse en promover su bienestar individual.[17] Tanto Bentham como Mill son ilustrados y confían en la capacidad racional del hombre para determinar sus intereses, una capacidad que no debe llevar a consecuencias degradantes para el conjunto de la sociedad. El mismo James Mill estaba convencido, y John Stuart Mill

lo corroborará con creces después, de que la información y la libertad de pensamiento son básicas para juzgar adecuadamente y acercarse a la verdad.

Sin embargo, el rechazo al utilitarismo sigue siendo una de las constantes de las éticas que ponen por delante los principios y no aceptan el cálculo de las consecuencias como prioritario. John Rawls construye su gran *Teoría de la justicia* y resucita una ética de principios al modo kantiano con el propósito de presentar una alternativa al utilitarismo. No sólo se denuncia en ella la falta de unos principios últimos, sino que se critica, asimismo, el reduccionismo derivado de considerar el interés común como la suma de los intereses individuales, un reduccionismo que parece suponer que todos los individuos son iguales y no hay que distinguir entre ellos para establecer los criterios de la justicia distributiva, pues si se trata de conseguir un mayor bienestar total, que la distribución sea más o menos equitativa no importa para medir el conjunto. Los filósofos morales contemporáneos, y Rawls entre ellos, han puesto especial cuidado en distinguir entre el bien (*good*) y la justicia (*right*). Son dos conceptos que no deben confundirse y habrá que ver si es objeto de la ética regular ambos valores. El utilitarismo, por el contrario, deduce lo que es justo de lo que los individuos consideran que es bueno para ellos, una deducción no sólo falaz, sino éticamente peligrosa.

15

SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD, NIETZSCHE. EL INDIVIDUO CONTRA LA MORAL

Filosóficamente, el siglo XIX es el siglo del cuestionamiento y declive de los ideales ilustrados. De ello es en parte responsable el Romanticismo, con la exaltación de la singularidad individual y el repudio de todo lo que respira generalidad y abstracción. Hemos visto que Hegel y Marx desconfían de que, a partir de unos conceptos supuestamente racionales, pueda construirse una ética que no sea una mera ficción desgajada de la experiencia o incluso enmascaradora de los conflictos reales. Los utilitaristas, por su parte, reclaman bases empíricas para las normas morales y entienden que no es legítimo decidir sólo desde unos principios generales, sino que es conveniente atender también a las consecuencias comprobables de los mismos. La fe en la razón como baluarte de la ley moral se desvanece con más rapidez que la fe en un Dios como fundamento del deber ser. Pero hay más. Hemos visto cómo la filosofía moderna opera un giro radical en el pensamiento filosófico al poner al individuo como punto de partida desde el que explicar tanto lo que podemos conocer como lo que moralmente debemos hacer. El punto de vista del sujeto es el modelo de la filosofía moral que culmina en la Ilustración. Un punto de vista que prioriza la libertad individual como el valor más importante, libertad desde la cual se entiende la sujeción al derecho como un contrato social querido y aceptado por una mente racional. De modo parecido, el sistema moral de Kant, en la cúspide del pensa-

miento ilustrado, se construye desde la autonomía de la persona como condición *sine qua non* del deber moral. Respetar la dignidad o autonomía fundamental de cada persona y aceptar sólo como normas morales aquellas que deberían universalizarse son los dos criterios básicos de la moralidad. Desde tal perspectiva, es el individuo quien tiene que hacerse cargo de su vida y de la normativa moral que debe guiarla, aunque, eso sí, dicha normativa querida por el individuo ha de ser tal que pueda valer igualmente para todos. La ética moderna se ha propuesto la difícil tarea de conjugar el interés privado y el público, los deseos particulares y el bien colectivo, el sentimiento y la razón. Ése ha sido el móvil del pensamiento moral desde Hobbes hasta Kant: explicar cómo individuo y sociedad están llamados o condenados a conciliarse y dicha conciliación debe y puede hacerse desde la voluntad de todos y cada uno de los individuos. En esa conciliación consistirá, a fin de cuentas, la aventura de la moralidad.

Pues bien, esa aventura empieza a encontrar serios obstáculos, en principio, estrictamente teóricos. La doctrina liberal aparece como optimista en exceso, pese a que pocos pensadores liberales —Hobbes y Kant son dos buenos ejemplos— confían abiertamente y sin reparos en la posibilidad del sujeto de hacer lo que debe por sí mismo, por la fuerza de su voluntad. Pero ahora ya no es sólo la condición de cada persona la que ofrece dudas, sino que se pone en duda, asimismo, la capacidad de la razón como guía moral, pues es una guía demasiado abstracta para resolver conflictos y orientar las conductas. Por otra parte, el Romanticismo no se instala en vano y el valor del individuo es visto desde una perspectiva nueva donde lo singular y lo diferente se vuelve mucho más atractivo que lo común. Si hay que encontrar normas universales, hay que estar muy seguro de que son las correctas y, en cualquier caso, la razón es una facultad demasiado etérea para apoyarse en ella. En resumen, si Hegel y Marx ya ponen en guardia contra una universalidad moral poco fiable y Bentham y Mill prefieren buscar una ética quizá menos teóricamente perfecta, pero más útil y pragmática, los filósofos que vienen a continuación adoptan posiciones mucho más radicales y singulares, hasta el punto de que la ética, de una u otra forma, queda anulada. Los tres filósofos de que hablamos en este capítulo, Arthur Schopenhauer, Søren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche, son tres individualidades en el pleno sentido del término. Cada uno de ellos habla por y desde sí mismo. Los tres, y en especial Nietzsche, ponen patas arriba el racionalismo ilustrado y desmitifican sin piedad las pretensiones de la filosofía en general y de la ética en particular.

EL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

La vida es dolor, sufrimiento y hastío. Ésta es la hipótesis de la filosofía de Arthur Schopenhauer (1788-1860), hipótesis desde la que las esperanzas del proyecto ilustrado sólo pueden ser vistas como un fracaso por haberse propuesto organizar la sociedad sin tener en cuenta el dolor y la desdicha de la condición humana, por querer dar un sentido a lo que no puede tenerlo. Schopenhauer es coetáneo de Hegel, al que considera su gran rival. No le gusta su filosofía y, además, se muere de envidia por el éxito que aquél tiene en sus clases, siempre repletas de alumnos, cosa que a él no le ocurre, por lo que pronto abandona la enseñanza. No sólo la abandona, sino que además la vitupera con el argumento de que enseñar no debe ser la función del filósofo. Al entender que el punto de partida de la filosofía es el dolor y la destrucción, Schopenhauer no sólo abomina en general de los profesionales de la filosofía, sino de aquellos que, como es el caso de

Hegel, son complacientes con su época y buscan el consuelo de la metafísica. El rechazo de la metafísica como fundamento del conocimiento, rechazo que apunta ya en los filósofos británicos, será el denominador común de las filosofías más rompedoras del siglo XIX, unas filosofías que no pretenden ser sistemáticas, sino que buscan formas nuevas de expresarse, como el aforismo, el diario o la poesía.

Schopenhauer enmienda el pensamiento kantiano con la tesis de que el principio y el origen de todo no es ese yo teórico de la apercepción trascendental, sino la voluntad, una voluntad que produce el peor de los mundos posibles porque es todo sufrimiento. Esa voluntad es un principio cósmico cuyo fin es la persistencia de la existencia y se objetiva en representaciones individuales que toman la forma de deseos, carencias, inquietudes, apetencias o nostalgias, los cuales nunca son satisfechos, pues la satisfacción de un deseo es inevitablemente seguida por otro deseo aún no satisfecho o por el tedio. Todas nuestras representaciones indican que la felicidad es una ilusión, y la vida, una estafa. Los deseos nunca se colman del todo, las individualidades se enfrentan y se destruyen unas a otras, la infinitud de la voluntad tropieza con frecuentes limitaciones, la vida es una carrera hacia el deterioro y la muerte. Schopenhauer rememora a Voltaire: *le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle.*

El imperativo que anima al ser humano es la voluntad de vivir y perseverar en el ser, como ya dijo Spinoza: la voluntad desea la vida absolutamente y para siempre, pero esa voluntad es puro egoísmo, negación de la moral, porque todo movimiento se realiza desde el interés individual. Abolir el egoísmo, que es lo que la moral propugna, es renunciar a la vida, que es lo que han hecho todas las morales, desde el judeocristianismo al budismo, pues también éste propugna la superación de lo singular, dado que el velo de Maya de la individualidad sólo causa dolor. En el ascetismo predicado por las doctrinas morales únicamente hay nihilismo. La mejor muestra de ello es el valor que todas otorgan a la castidad, negación del querer vivir, si tenemos en cuenta que, para Schopenhauer, la voluntad se manifiesta sobre todo como instinto sexual que da vida a una generación tras otra. Así, «una castidad voluntaria y perfecta es el primer paso en la vía del ascetismo, o en la negación del querer vivir».[1] La renuncia a la urgencia erótica ha sido aplaudida por todas las religiones como señal de perfección y de santidad. Schopenhauer —comenta Fernando Savater al propósito— «no retrocede ante las consecuencias más extremas de su doctrina: la difusión entre los hombres del más alto anhelo de santidad comportaría la eliminación de la especie por falta de combustible biológico».[2]

Ahora bien, si la moral no consiste en abolir el egoísmo porque es nihilista, ¿en qué queda la virtud? ¿Desaparece cualquier atisbo de moralidad? Sólo hasta cierto punto, porque Schopenhauer reconoce que existe una moral intuitiva que se resume en la compasión. A diferencia de lo que piensa Kant, nuestro filósofo no cree que la moral proceda de la razón porque el concepto es impotente para la moral, como lo es para el arte, pero sí hay un reconocimiento intuitivo de la injusticia, el que procede de la visión de las injusticias que son incluso fuente de remordimiento cuando el individuo se concibe como su causa.

> Una moral no fundada en la razón, la que consiste en «hacerle consideraciones morales a la gente», no puede tener eficacia, porque no brinda motivos. Por otra parte, una moral que da motivos no puede actuar más que al servicio del egoísmo; luego esa fuente carece por completo de valor moral. De donde se deduce que no puede alcanzarse de la moral, ni en general del conocimiento abstracto, la formación de ninguna virtud auténtica; ésta no puede nacer más que de la intuición que reconoce en un extranjero el mismo ser que reside en nosotros.[3]

Así, el individuo se debate entre el egoísmo y la compasión, que extingue la voluntad y la lucha por la existencia. Cristo y Buda representan dos modelos de autonegación (abnegación) derivada de la percepción de la identidad de todos los seres, la superación de la particularidad, de donde nacen las virtudes y se accede a la justicia eterna. Ésa es la única redención posible: la supresión del mundo que es indigno y horrible. Supone descorrer el velo de Maya, el gran engaño de la diferencia y la individualidad. Contra el carácter y la suerte, cuyo origen es el principio de individuación, el remedio es el «sentimiento del todo», que permite vencer el egoísmo natural. El hombre bueno cuestiona los derechos heredados, rechaza el lujo, quiere la pobreza, no distingue entre el yo y el tú, se reconoce en todos los seres, no soporta el sufrimiento ajeno, tampoco el de los animales. La crueldad es la máxima maldad, siendo el hombre «el único animal que hace daño a otros sin más propósito que hacer daño». Desde tales premisas, la muerte no es una desgracia, sino signo de vida; sólo teme a la muerte quien se deja vencer por el principio de individuación, pero supera ese temor quien reconoce que no es nada y reprime el anhelo de existencia individual.

Hay otro peligro que amenaza a una existencia definida por el dolor: el tedio. Cae en el tedio quien deja que la voluntad carezca de objeto, quien deja de desear y se hunde en el vacío del aburrimiento, donde el peso de la existencia se hace intolerable: «Los hombres, habiendo puesto todo el dolor, todo el sufrimiento en el infierno, para llenar el cielo sólo han encontrado el tedio».[4] El hombre es un ser de necesidades y el más mínimo respiro con respecto al sufrimiento desemboca en el tedio. Por eso es preciso que el deseo y la satisfacción se sucedan ininterrumpidamente. Sólo se sale del dolor por el dolor. Las virtudes morales, que nacen de la percepción de la identidad de todos los seres, son un síntoma

de que la voluntad reconoce su error y el individuo renuncia a sí mismo para identificarse con toda la miseria de la humanidad. Pero ese reconocimiento es también sacrificio y sufrimiento. La virtud apunta a un objetivo opuesto a la felicidad y el bienestar. Para eso han servido las religiones, para inculcar a los hombres la negación de la voluntad de vivir.

Aunque en sus consideraciones Schopenhauer parece que se acerca a los cínicos y a los estoicos, no se identifica con ellos. No lo hace porque ambas filosofías son eudaimonistas, y Schopenhauer insiste en que «no hay más que un error innato: el que consiste en creer que existimos para ser felices». Los cínicos pretenden reducir las necesidades al mínimo. Los estoicos tienen una bella teoría que no practican, porque la mayoría de ellos vive holgadamente. No es la felicidad el fin, sino que el ascetismo se busca por sí mismo, porque a través de él se llega al conocimiento desinteresado y al placer estético, el que no mueve a la voluntad, como hacen los placeres vulgares. Lo confirma este párrafo que disuelve todo anhelo en la superioridad del placer estético:

> ¿Por qué la acción de la luna llena ejerce una acción tan bienechora, tan calmante, propia para elevar el alma? Es que la luna es objeto de intuición y no de voluntad: «A las estrellas no se las desea; sólo se puede gozar su esplendor» (Goethe).[5]

Dado que el principio de todo es una voluntad cósmica, la filosofía de Schopenhauer está del lado de las filosofías deterministas que se reconcilian mal con la libertad atribuida a la voluntad individual. La cuestión, entonces, es qué se hace con la libertad. Si todo ocurre por necesidad y todo tiene una razón suficiente, ¿somos realmente libres? Al igual que Kant, Schopenhauer acepta la idea de que nos sentimos libres y, aun cuando no lo podemos demostrar, pensamos o sabemos que elegimos libremente. Sin embargo, encuentra

una forma de conciliar esa libertad con el determinismo de su filosofía y es por la vía de negar la existencia del libre albedrío. Piensa que si bien es cierto que podemos elegir entre distintas opciones, lo que no podemos es tener otras querencias que las que de hecho tenemos. Puesto que somos lo que queremos, la única esencia es el querer o la voluntad; por lo tanto, no podemos dejar de querer lo que queremos, la libertad está determinada finalmente por un querer que no podemos cambiar. Soy lo que quiero y no puedo querer sino lo que soy. El carácter, núcleo de la voluntad, no es modificable, ni la experiencia ni el aprendizaje pueden cambiarnos: «Mientras nuestra voluntad permanece idéntica, el mundo no puede cambiar». Cada cual es su carácter y no es libre de querer lo que quiere. Ludwig Wittgenstein, que admiraba a Schopenhauer, probablemente se inspiró en él para afirmar que «el mundo es independiente de mi voluntad». Por eso buscarle sentido es estéril. Más vale buscarle sentido o redención al sufrimiento, a nuestra condición, aboliendo el yo. Ésa es la fatal conclusión del filósofo más pesimista, un personaje que fue susceptible, vanidoso y envidioso, apegado a su yo como pocos filósofos lo han estado.

EL SALTO A LA FE DE KIERKEGAARD

Nacido en Copenhague en 1813, Søren Kierkegaard es educado en un ambiente opresivo de luteranismo estricto y rígido, muy marcado por la figura de su padre, un hombre de carácter severo, atormentado por las ideas de culpa y pecado que le agobian a él y transmite a su hijo. Estudia teología en la Universidad de Copenhague, donde se introduce en el pensamiento de Hegel, que pronto desecha por demasiado vacío y abstracto. En 1835, tras ver morir a cinco de sus siete hermanos, escribe en su *Diario* que va en busca de «la idea para la cual pueda vivir y morir». Abandona el propósito que tenía de convertirse en un pastor protestante y se lanza a una vida de una cierta frivolidad, en la que el episodio más trascendente para su vida personal y también para su filosofía es el enamoramiento de Regina Olsen, que será su novia durante unos pocos años y con la que mantendrá una relación tortuosa que definitivamente romperá. En el fondo de todas las decisiones de Kierkegaard sigue habiendo móviles religiosos como se echa de ver en las páginas de su *Diario*.[6] La de Kierkegaard es una filosofía totalmente vinculada a su propia experiencia vital, por lo que su biografía es una pieza ineludible para comprenderla. Sólo desde ella se puede interpretar un pensamiento dominado por la convicción de que es vana toda idea que no se vea refrendada por la vida misma de cada persona. No es la racionalidad lo que cuenta, pues ésta sólo vale para la ciencia, sino la decisión y la elección individual.

La cercanía o el alejamiento de la religión es lo que determina los modelos de vida que Kierkegaard establecerá con su teoría de los tres estadios. En el trasfondo está la obsesión por la religión cristiana que le atrae y a la que repudia a la vez, por la degradación que ha sufrido el cristianismo al devenir en «cristiandad». Se sabe llamado por la Providencia a cumplir una tarea esencial: «Llamar la atención hacia el cristianismo», y a ello se dedica en cuerpo y alma toda su vida.

En 1843 aparece el libro *Enten/Eller*,[7] una obra monumental en dos partes donde empieza a desarrollar su teoría de los «estadios en el camino de la vida»: el estético, el ético y el religioso. Cada estadio es un modo de vivir que define la forma como el sujeto encara su existencia y determina su carácter personal. El primer estadio, el estético, se caracteriza por la ausencia de compromiso, la búsqueda del placer y el goce inmediato, lo caracteriza la frivolidad de la persona que sólo vive y disfruta del instante. La figura de esta

etapa es la de Don Juan, el seductor retratado en *Diario de un seductor* (1844),[8] el individuo que ignora los principios, que vive autosatisfecho, evita sufrir y se instala en el presente.

Los estadios de Kierkegaard no son las etapas de la dialéctica hegeliana que se reabsorben sucesivamente siendo cada una de ellas superada por la etapa superior. En Kierkegaard, cada estadio es una alternativa, un dilema entre «o esto o aquello», una opción de vida. Así, la apuesta por la ética, el segundo estadio, es la opción por la seriedad que representa la ley, contra la frivolidad del estadio estético. El modelo de esta etapa es la figura del Juez, que se guía por normas generales. Es el estadio en que se sitúa el hombre que hace suyo lo que hay de común en el género humano, el lado opuesto de la aventura romántica. En lo estético, el hombre «es inmediatamente aquello que es», mientras que en lo ético, el hombre «se convierte en aquello que se convierte»: un ser integrado en el trabajo, en la familia y en la sociedad. El estadio ético proporciona seguridad porque se asienta en la costumbre y en los hábitos, en la «repetición».

El estadio ético no puede ser definitivo porque en él el individuo aún no se ha elegido como individuo. La elección individual se produce por «el salto de la fe» hacia el tercer estadio, el religioso, en que uno se encuentra a sí mismo. Ahí las decisiones ya no se toman con criterios universales, son un salto al vacío, sin red, como lo fue el ejemplo paradigmático de Abraham cuando Dios le pide el sacrificio de su hijo Isaac. Kierkegaard llama a Abraham «el caballero de la fe», el ser más paradójico imaginable porque suspende la ética por algo más alto y no se relaciona con lo común sino con lo absoluto, aunque tenga que hacerlo con «temor y temblor», como reza el título de otra de las publicaciones de Kierkegaard. En el estadio religioso encuentra Kierkegaard el modo auténtico de ser cristiano, que no es otra cosa que ser uno

mismo: sólo convirtiéndose en un individuo singular se conserva la autenticidad del cristianismo.

¿Puede decirse que hay una ética en la filosofía de Kierkegaard? De hecho, el estadio ético es visto como una etapa inferior que debe ser superada en nombre de la fe. La elección religiosa no es una elección entre el bien y el mal, sino a favor de una existencia más auténtica. En ningún momento, al reivindicar al individuo, Kierkegaard piensa en un yo que deba adquirir unas características determinadas, pues la existencia individual se define como la posibilidad de vivir la vida de muchas maneras inéditas e insólitas. Esa versatilidad del sujeto la muestra el propio filósofo con su afición a los pseudónimos. La mayoría de sus libros no los firma él, sino Juan «el Seductor», Guillermo «el Juez», Anti-Climacus, Johannes Climacus. Son una muestra de la indefinición esencial del sujeto, una indefinición que produce «angustia» porque la libertad de elección es agobiante, porque en ella está en juego el ser de cada uno.

Si con el tiempo Kierkegaard ha venido siendo uno de los filósofos preferidos de cualquier estudiante de filosofía, en su tiempo se le hizo poco caso. Escribió en danés, lo que no contribuyó a difundir su obra; su físico contrahecho por una marcada joroba no le acompañaba, más bien era motivo de chanza y burla por parte de sus contemporáneos. Tampoco se entendió su afición por el cristianismo, que para muchos era reaccionaria y contraria al espíritu de la época. En España, Unamuno fue una excepción: aprendió danés para poder leerle, lo estudió con entusiasmo y se dejó influir por él.[9]

LA TRANSVALORACIÓN DE NIETZSCHE

El filósofo que entra a saco en la ética y efectúa un giro radical en el modo de entenderla es Friedrich Wilhelm Nietzsche

(1844-1900). Empezó a estudiar teología por imperativos familiares, y también filología clásica, en la que se especializó y de la que fue nombrado profesor, recién licenciado, en la Universidad de Basilea. Se interesó y se entusiasmó con la filosofía de Schopenhauer cuando cayó en sus manos *El mundo como voluntad y representación*. También leyó y se dejó influir por el pensamiento anarquista de Max Stirner. Aunque su especialidad fue la filología, siempre pensó que ésta debía ir acompañada de una concepción filosófica del mundo. En 1868 conoció a Richard Wagner, con quien entabló una gran amistad que acabaría rompiéndose. La compenetración con Wagner se refleja en la primera obra que publica: *El origen de la tragedia* (1870). Siempre tuvo mala salud, pero ello no le impidió una dedicación intensa a su trabajo. Su concentración en la ética empieza en 1880 y se encuentra reflejada, sobre todo, en *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881), *Más allá del bien y del mal* (1886), y, más que en ningún otro, en *La genealogía de la moral* (1887).

El pensamiento moral de Nietzsche consiste en un ataque sistemático y feroz a la filosofía tradicional, a la que considera guiada por prejuicios que proceden de «instintos» que nunca se manifiestan abiertamente en la «filosofía consciente» del filósofo. Conceptos como el de un yo estable, la conciencia o la verdad son puros errores que ocultan el poder de los instintos. De algún modo, Nietzsche no hace filosofía, sino psicología, analiza los trasfondos del sujeto y denuncia toda verdad como instinto de engaño, considera que cualquier ideal es «humano, demasiado humano» y deja entrever la pobreza o la debilidad de quien lo imaginó. Si la filosofía en general es una mentira, la moral no sólo es igualmente engañosa, sino también culpable de reprimir los instintos y aniquilar lo más auténtico del hombre.

Los ataques de Nietzsche contra la moral van dirigidos

directamente a la moral cristiana. Desde *Humano, demasiado humano*, se propone desenmascarar la contradicción implícita en la forma de vida que él considera platónico-cristiana: un modo de vivir que se sustenta en la división entre dos mundos, el perfecto y el imperfecto, el bien y el mal, dos mundos que se mantienen al precio de negar al hombre. Todo el pensamiento occidental está preñado de un sentido moral porque parte de la escisión entre un mundo real y un mundo falso, un ser y un deber ser. En nombre de la verdad y del deber ser se niega el ser y se construye la ficción de la vida social y moral. Esa moral que es negación del hombre es la que Nietzsche se propone negar a su vez presentándola como un engaño o un autoengaño que provoca todo tipo de neurosis (culpabilidad, ideales ascéticos, destrucción del individuo), pues, como escribe en *Aurora*, hay dos formas de negar la moral: negar que los actos humanos estén realmente impulsados por motivos éticos y negar que los juicios morales se sustenten en verdades. Y añade: «Este último punto de vista es el mío [...] Niego, pues, la moral como niego la alquimia; pero aunque niego la hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que creyeran en esas hipótesis y se apoyaran en ellas».[10]

El error o el engaño que subyace a la moral lo constituye un tipo de pensamiento que Nietzsche considera demasiado lineal e incapaz de darse cuenta de los prejuicios que lo alimentan. Como dice en el primer párrafo de *Humano, demasiado humano*, los errores de la filosofía, incluida la filosofía moral, derivan de la incapacidad de ver que cualquier cosa puede nacer de su contrario, cuando «no hay en rigor ni una conducta altruista ni una contemplación completamente desinteresada: ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la más sutil observación le es factible todavía comprobar su existencia». Los sentimientos morales, religiosos y

estéticos constituyen «una *química*» que puede llevar a la conclusión de que, en todos esos ámbitos, «los colores dominantes se logran a partir de materiales viles, incluso menospreciados».[11]

Desde tales premisas, el desenmascaramiento de la moral se propone dos objetivos:

1. Poner de manifiesto el carácter social de toda moral y el hecho de que «la conciencia no es la voz de Dios en el corazón del hombre, sino las voces de algunos hombres en el hombre»:[12]

> Dondequiera que rige una moral hallamos una evaluación y una clasificación de los actos y de los instintos humanos. Tales evaluaciones y clasificaciones expresan siempre las necesidades de una comunidad o de un rebaño. Lo que conviene en primer término a la grey —y también en segundo y tercero— es la superior medida que se aplica al valor de los individuos. La moral enseña al individuo a ser función del rebaño y a no atribuirse valor más que en concepto de tal unción [...] La moral es el instinto del rebaño en el individuo.[13]

Es decir, no hay moralidad sin sociedad. Los imperativos sociales se imponen al individuo con la fuerza de los instintos, categóricamente. De ahí que Nietzsche hable de «la importancia del olvido en el sentimiento moral», ya que ciertas acciones que en principio se adoptaron porque eran útiles han olvidado ese origen para llamarse simplemente «morales» e imponerse como un deber.

2. Explicar que la moral consiste en la autoescisión del individuo. Lo demuestra el principio del altruismo como valor definitorio de la moral, un valor que divide a la persona en dos y elige una parte en detrimento de la otra: «En la moral, el hombre se trata a sí mismo no como *individuum*, sino como *dividuum*». Dado que la acción moral sólo se explica como la realización de un impulso, la acción altruista es aquella en que el instinto de rebaño vence sobre todos los instintos más diferenciados y personales.

Para Nietzsche, el objeto de todas estas críticas no es acabar con la moral, sino verle la cara tal cual es, desenmascararla y poner de manifiesto las motivaciones que la impulsan: «No niego que muchas acciones llamadas inmorales deban evitarse, y que muchas llamadas morales deban ser realizadas; pero pienso que en uno y otro caso debe partirse de *fundamentos distintos de los que han existido hasta hoy*.[14] La pregunta, sin embargo, es: ¿realmente podrá mantenerse la moral quitándole todas las máscaras? ¿No llevan las críticas de Nietzsche a la simple destrucción de toda moral por el procedimiento de desvelar que lo que parecía superior es tan bajo como todo lo demás? Para poder dar respuesta a esta pregunta debemos adentrarnos en la obra más importante y corrosiva del filósofo sobre el tema: *La genealogía de la moral*.

En una especie de retrato intelectual de sí mismo, que Nietzsche escribe en 1888, cuando cumple cuarenta y cuatro años, y en el que decide «contarse su vida a sí mismo», se refiere a *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, publicado el año anterior, resumiendo los tres tratados de que consta, y con los términos que se reproducen literalmente a continuación. El Primer Tratado se refiere a «la psicología del cristianismo: el nacimiento del espíritu del resentimiento, *no* del "espíritu", como de ordinario se cree [...]. La gran rebelión contra el dominio de los valores *nobles*». El Segundo Tratado se refiere a «la psicología de la conciencia», que no es la voz de Dios, sino «el instinto de crueldad». El Tercer Tratado responde a la pregunta acerca de de dónde procede «el *poder* del ideal ascético, del ideal sacerdotal [...], un ideal de *décadence*». En suma: «Tres decisivos trabajos de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores».

Así pues, lo que Nietzsche se propone en dicha obra es llevar a cabo una crítica de la modernidad, transmutando todos los valores y creando un tipo antitético al que se venía ofreciendo. Como método, hace una genealogía de la moral cristiana, con el fin de desvelar en ella: 1) una moral del resentimiento; 2) el instinto de crueldad; 3) la voluntad de poder.

Como filólogo clásico que es, Nietzsche compara la moral cristiana con la moral griega y no descubre más que antítesis. No hay, pues, una moral, sino distintas formas de concebir la moral. Pero es que, además, ambas morales son antitéticas, pues se basa cada una de ellas en un valor contrario a la otra. La moral griega es una moral del señor, mientras la moral cristiana es una moral de esclavos. En los dos casos, sin embargo, el fundamento que las inspira es el mismo: la voluntad de poder. La moral del señor nace directamente de la voluntad de poder; la del esclavo, de la reacción a la moral del señor. La moral cristiana —moral del esclavo— es una moral reactiva, nacida del resentimiento.

La teoría en que se funda la calificación del cristianismo como moral de esclavos y reactiva o resentida, la busca Nietzsche en la filología griega: en la etimología de «bueno». El concepto de «bueno» tiene su origen en Grecia, concretamente en Teognis, preocupado por distinguir al noble —bueno— del plebeyo —malo—. La acepción de Teognis es secundada por Trasímaco, cuando dice que la justicia no es otra cosa que «el interés del más fuerte», y por Calicles, que entiende que la moral es la expresión de los débiles. En suma y de acuerdo con esos significados, «cuando la gente dice que algo es 'bueno' significa que aquello aumenta el sentimiento de poder». Así, «bueno» es lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder o el poder mismo, en tanto que «malo» es lo que procede de la debilidad. La felicidad no es otra cosa que «el sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada».

Pero es que ese primer enmascaramiento de la voluntad de poder con un concepto ético, «bueno», sufre más tarde la transformación operada por el cristianismo, que subvierte totalmente su significado original. A través del método genealógico, que pone de manifiesto el cambio producido en los conceptos de «bueno» y «malo» por causa del cristianismo, la «génesis del pensamiento» deja al descubierto los errores que pueblan nuestro mundo, errores que son transmitidos de unos a otros como si fueran verdades. El método genealógico hace caer las máscaras y descubre la conexión entre vida y error y la posibilidad de otra forma de vida liberada de los errores, la de lo que Nietzsche llamará «espíritu libre».

Así pues, Nietzsche explica cómo los judíos sustituyen la moral autoafirmativa de los griegos (bueno = noble) por una moral de la sumisión. Lo hacen ensalzando todas las virtudes del débil: el sacrificio, la humildad, la pobreza, la opresión. De esta forma, sólo se consigue la aniquilación del hombre, la negación de uno mismo en nombre de una realidad superior. Pero lo peor es que esa transformación es causada por el resentimiento de los débiles, que no ven otra forma de afianzar su poder que proclamando los únicos valores que les son dados, los valores de la esclavitud. Al reconocer que no son nobles, como lo eran los aristócratas griegos, exaltan los valores de los pobres. Nacen así los ideales ascéticos que personifica el sacerdote cristiano. La única manera de acabar con esa moral será aniquilando su fundamento: «Dios ha muerto», una afirmación que, como explicará en *La gaya ciencia*, nadie es aún capaz de entender, pero que acabará imponiéndose por sí misma:

> ¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! Como estaban presentes muchos

que no creían en Dios, sus gritos provocaron la risa [...] El loco se encaró con ellos, y clavándoles la mirada exclamó: «¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos» [...] Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos: «Vine demasiado pronto —dijo él entonces—; mi tiempo aún no ha llegado». Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando, mas aún no ha llegado a los oídos de los hombres [...] ¡Y, sin embargo, ellos lo han ejecutado![15]

EL RESENTIMIENTO, SEGÚN MAX SCHELER

La crítica de Nietzsche a la moral cristiana fue tan devastadora que no tardaron en producirse reacciones dirigidas a atemperar sus juicios. La más significativa es la de Max Scheler (1874-1928), en un libro publicado en 1955 con el título *El resentimiento en la moral*. Scheler nació en Múnich, estudió medicina, sociología y filosofía y fue profesor en distintas universidades alemanas. Su padre era luterano, y su madre, judía, y él abrazó el catolicismo por un breve período para volver luego al protestantismo. La preocupación y el conocimiento religiosos son evidentes en su obra, que desarrolla una especie de antropología filosófica. Le atrajo la fenomenología, cuyo método le sirvió para elaborar su teoría de los valores éticos en el libro *El formalismo en la ética y la ética materialista de los valores* (1913-1916). Fue de los escasos intelectuales que aprovechó la libertad que le deparaba la tribuna universitaria para alertar sin ambages contra los peligros del nazismo. Su muerte prematura impidió que pudiera sacar partido de la difusión y admiración internacionales que empezaban a tener su pensamiento y su persona. Entre los entusiastas de su filosofía se encuentra Ortega y Gasset, quien se refirió a él como una de las fuerzas más potentes de la filosofía alemana y se preocupó

de traer a España su pensamiento a través de la editorial Revista de Occidente.

Alejándose de los filósofos más racionalistas, Scheler estudia y otorga un papel central en su filosofía a las emociones, en especial el amor. En esa línea se desarrolla su estudio sobre el resentimiento mencionado hace un momento.[16] En él trata de explicar cómo el resentimiento afecta, efectivamente, a la concepción de los valores para acabar diciendo, en contra de Nietzsche, que no es la moral cristiana el ejemplo de moral basada en el resentimiento, sino, por el contrario, la burguesa.

El resentimiento deforma los valores, a juicio de Scheler, porque nace de la contradicción entre el deseo de tener algo y la impotencia de alcanzarlo. Tal como Nietzsche pensaba, el resentimiento es un síntoma de la debilidad de la vida y produce un trastorno axiológico que destruye la verdadera moral o la moral objetiva. Scheler pensaba que existía, en la realidad, una jerarquía de valores. Éstos no eran entes formales de razón, como había pensado Kant, sino realidades materiales identificables en el mundo a través de sus portadores. Ese «baremo normal de los valores» —que Scheler explica y expone en su obra sobre la ética materialista de los valores— queda transformado por el resentimiento que exalta lo negativo en lugar de lo positivo. Desde el resentimiento, uno no toma en cuenta la salud, la belleza, el poder, sino que se fija sobre todo en la enfermedad, la fealdad, la impotencia. Así, se produce una «falsificación» y una «desvalorización» de los valores, generalmente inconsciente, pues el individuo no se da cuenta de que está engañado y de que vive bajo el efecto de una ilusión.

Ahora bien, no es la moral cristiana la que es fruto del resentimiento, sino la moral burguesa. Scheler llama a la noción cristiana del amor la «fina flor del resentimiento», porque ha habido una transformación del sentido del amor grie-

go al cristiano. El amor antiguo supone una falta, una necesidad: «Si fuéramos dioses, no conoceríamos el amor», dice Platón. En cambio, el amor cristiano supone la igualdad, el descenso del noble y fuerte hacia el plebeyo y el enfermo. Dios, que es superior a todo, crea el mundo por amor. Y con esa nueva noción de amor aparece una idea nueva de vida: si de repente empieza a valorarse la enfermedad, el trabajo, la impotencia, no se valora por lo que tienen de carencia, sino porque se descubre un modo nuevo de afirmar la vida a pesar de la carencia. El Evangelio es pródigo en afirmaciones que descolocan el sentido del bien instando a despreciar las riquezas —«No os preocupéis de la comida o la bebida»—, a entender que dar es bueno y que es preferible ser pobre que rico. La base del don no es la justicia, sino el amor. No está en la cabeza de Scheler ninguna interpretación socialista del cristianismo. Piensa que los movimientos sociales altruistas, como el socialismo o el sufragismo, consisten en una evasión de la vida causada por circunstancias personales. Entiende que la religión es un asunto entre Dios y la persona, como lo es el mandamiento del amor, del que no tiene por qué derivar un orden político más justo. En definitiva, de lo que se trata con los valores esenciales es de cambiar a la persona, no de cambiar la sociedad.

Frente a esta interpretación del amor cristiano, Scheler denuncia un amor abstracto, un humanitarismo propio de la sociedad burguesa y, ése sí, producido por el resentimiento. Es el resentimiento el que ha dado origen a principios como el valor del trabajo personal, según el cual sólo vale lo que uno ha adquirido con su esfuerzo y su trabajo; o el valor de la igualdad moral de todos los hombres, exigible únicamente por quien «tiene miedo a perder», porque los hombres sólo son igualables por lo bajo, «en los valores más bajos que son comunes a todos». Otro principio del humanitarismo abstracto es la subjetividad de los valores proclamada, asimismo, por el hombre del resentimiento, pues la objetividad no le favorece. Así, se busca la universalidad o el consentimiento general para reemplazar la verdadera objetividad, en la que, como se ha dicho, Scheler cree. Pero lo más importante para entender el lugar del resentimiento en la moral es que la moral burguesa subordina los «valores de la vida» a los «valores de la utilidad», que abonan la ascesis moderna propia del capitalismo al contraponer la utilidad al goce:

> El ascetismo moderno se revela en el hecho de que el goce de lo agradable, a que se refiere todo lo útil, experimenta un progresivo desplazamiento —hasta que, finalmente, lo agradable queda subordinado a lo útil—. También aquí el motivo que impulsa al hombre moderno, partidario del trabajo y de la utilidad, es el resentimiento contra la superior capacidad de goce, contra el arte superior para gozar; es el odio y la envidia contra la vida más rica, que engendra siempre una capacidad de goce más rica. Así invierte el valor de lo agradable y su goce con respecto a lo útil —que no es sino la «relación» con algo agradable—, convirtiendo lo agradable en un «mal».[17]

Como decía al principio de este capítulo, el siglo XIX es testigo de una transformación radical de la manera de hacer filosofía, que repercute, sin duda, en la manera de entender la moral. La filosofía deviene sobre todo crítica, pero no esa crítica kantiana que confía aún en la capacidad de la filosofía para orientar el saber, incluido el saber moral, y que hace lo imposible para apuntalar esa función, sino una crítica demoledora de las supuestas verdades indiscutidas hasta el momento. Después de las críticas radicales de Marx y de Nietzsche, nadie parece atreverse a devolverle el prestigio a la ética y reanudar una reflexión filosófica sustantiva y constructiva sobre los temas tradicionales del pensamiento moral. Por su parte, el devenir político de Europa desmiente todos los ideales ilustrados que habían puesto su esperanza

en la razón y el progreso. En el próximo capítulo veremos cómo el siglo XX alumbra un tipo de filosofía que se refugia en el análisis del lenguaje y que se desarrolla especialmente en los países de habla inglesa. En el continente europeo, al amparo de la fenomenología, florecen las filosofía llamadas «vitalistas» y «existencialistas», que, pese a poner por delante la vida o la existencia, no se muestran muy proclives a implicarse en los problemas de la ética. Costará volver a hacer una filosofía moral ambiciosa como la que vio la luz de la mano de las grandes revoluciones de la modernidad.

Un ejemplo de la incapacidad para hacer filosofía moral es el de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Pese a ser el arquetipo de intelectual comprometido y el más genuino representante del existencialismo, preocupado por la capacidad de libertad y elección humanas, sólo indirectamente hace planteamientos sobre el comportamiento moral. Su teoría más interesante al respecto es la teoría de la «mala fe», según la cual el hombre se engaña a sí mismo creyéndose libre cuando de hecho nunca lo es del todo, pues no puede dejar de estar envuelto en una determinada situación social y política que lo condiciona. Al final de *L'Être et le Néant*, Sartre alude a la paradoja del agente moral cuya conciencia de sí como ser libre se descubre con angustia como fuente de valor al tiempo que constata el vacío en virtud del cual el mundo existe. Sartre vislumbra ahí el germen de una teoría moral que quisiera escribir, pero no escribe. En lugar de ello, su segunda gran obra, *Critique de la raison dialectique*, se concentra en el marxismo y no tiene nada que ver con el tratado de ética que había pensado escribir. Sólo después de su muerte se publican unos cuadernos, los *Cahiers pour une morale*, que no constituyen exactamente una ética, pero que, en todo caso, nos permiten reconocer mejor los registros éticos implícitos en su obra anterior.

16

LA ÉTICA ANALÍTICA

La filosofía analítica es una nueva manera de hacer filosofía que se desarrolla en Europa a principios del siglo XX, principalmente en las universidades británicas de Oxford y Cambridge y en la ciudad de Viena, donde un grupo de filósofos y científicos se agrupan en torno al llamado Círculo de Viena. El método que une a todos los filósofos analíticos es el de tomar el lenguaje como punto de partida y como objetivo de la reflexión filosófica. Contribuye a ese cambio de método, que ha venido en llamarse «giro lingüístico» de la filosofía, el desarrollo de las ciencias física y matemática, desmarcadas ya de la filosofía que ve cómo se alejan de ella la mayoría de los conocimientos que antes le pertenecieron. «¿Por qué las ciencias progresan y la filosofía permanece estancada?» es la pregunta que había llevado a Kant a elaborar la filosofía crítica un siglo antes. Ahora, el positivismo científico se ha convertido en el paradigma del conocimiento, relegando al resto de manifestaciones intelectuales a una posición muy secundaria en el ámbito del saber. Ahora bien, lo que mueve a cambiar el método filosófico no es sólo el desarrollo de las ciencias empíricas y exactas, sino también un cierto cansancio y rechazo de la propia filosofía ante un pensamiento especulativo cada vez más oscuro e inescrutable, cuyo discurso ha dejado de ajustarse a las reglas más elementales de la lógica, de la sintaxis o de la semántica. Lo que mueve a los analíticos a convertir el lenguaje en el obje-

to del análisis filosófico no es tanto un interés por el lenguaje mismo como la necesidad de clarificar la tarea del filósofo, ejercer una terapia que reconduzca la reflexión de forma que sepamos, por lo menos, de qué estamos hablando cuando utilizamos conceptos tan vagos como el bien, el espíritu, el ser o a la nada.

Aunque en principio la filosofía analítica no es exclusivamente filosofía de la moral, ése es uno de los campos que acaban emergiendo como más interesantes para el análisis filosófico. Para empezar, los juicios de valor se muestran como contrapuestos a los juicios empíricos que son propios del discurso científico. El primer filósofo propiamente analítico es el británico George Edward Moore, quien, como se verá en seguida, señala el camino para ese modo de filosofar que centra su interés en el significado de las palabras. Pero también Ludwig Wittgenstein, cuyo *Tractatus Logico-Philosophicus* se convierte en el libro de cabecera de los miembros del Círculo de Viena, esboza una concepción de la ética basada en el lenguaje y que dará paso en seguida al emotivismo ético de Alfred J. Ayer y de Charles L. Stevenson. Finalmente, cuando ya el positivismo lógico ha pasado a mejor vida, la filosofía analítica deviene una filosofía del lenguaje que encuentra en el análisis del lenguaje moral uno de los campos de estudio más interesantes, por lo menos durante unos cuantos decenios. Que dicha filosofía se desarrolle, sobre todo, en el mundo anglosajón no es extraño dado el acento empirista que siempre tuvo la filosofía inglesa frente al racionalismo del continente, así como la preocupación por el uso del lenguaje y un cierto desdén hacia la mistificación del mismo en manos de los filósofos, una preocupación que no es ajena al pensamiento de Hobbes, Locke o Hume.

EL INTUICIONISMO DE G. E. MOORE

George Edward Moore (1873-1958) nace en Londres y estudia filosofía en el Trinity College de Cambridge, donde se gradúa en Moral Science. Al introducirse en la universidad, en seguida se incorpora a la sociedad denominada The Apostles, que reúne a filósofos y pensadores tan célebres como Alfred North Whitehead, John Keynes y Bertrand Russell, sociedad relacionada a su vez con lo que se convertirá luego en el Grupo de Bloomsbury, entre cuyos componentes destacan Leonard y Virginia Woolf y Lytton y James Strachey, y sobre los que Moore ejerce una notable influencia. La vida de Moore transcurre mayormente en Cambridge, como profesor en el Trinity College. Allí escribe su obra filosófica, de la que destaca por encima de todos los demás el libro *Principia Ethica*, publicado en 1903.[1]

Principia Ethica marca el origen de la filosofía analítica porque parte de un enfoque original y distinto del que venía siendo habitual en el quehacer de los filósofos. Un enfoque que recoge la preocupación de la filosofía por su futuro, dados los magros resultados que ha ido cosechando hasta la fecha. Las preguntas filosóficas parece que siempre son las mismas y las respuestas nunca resultan tan convincentes para que el tema en cuestión pueda considerarse como definitivamente resuelto. En el caso de la filosofía moral, Moore piensa que si el problema fundamental siempre fue contestar a la pregunta: «¿Qué es bueno?», sin conseguir nunca una respuesta satisfactoria, seguramente el fracaso radica en que la pregunta estaba mal planteada. No hay que preguntar «¿Qué es bueno?», sino más bien «¿Qué significa "bueno"?», sin confundir ambas preguntas. Está claro que la ética utiliza una serie de términos, como «bueno», «deber», «virtud» o «vicio», y discurre sobre cuestiones como: «Qué debo hacer», «Fulano es una buena persona», «No es bueno

que hagamos esto», «La justicia es una virtud». Pero, dado que «bueno» o «deber» pueden aplicarse no sólo a la conducta humana, sino a otras realidades, quizá sería razonable preguntarse antes de nada en qué sentido utilizamos las palabras de la ética. Concretamente, hay que preguntarse qué significa «bueno» y tratar de definirlo para utilizarlo con la mayor precisión posible. Ya hemos visto que el espectro del positivismo científico planea sobre el conocimiento en general y la filosofía se preocupa sobre todo por encontrar un discurso tan riguroso como el de la ciencia.

El objeto del análisis de Moore no es «lo bueno» en general, sino el adjetivo «bueno», predicado de la mayoría de los juicios morales. Fijándose para ello en lo que han dicho sobre el término la mayoría de los filósofos precedentes y descubre que casi todos ellos han incurrido en un error, error que él denomina «falacia naturalista». Dicha falacia consiste en identificar el significado de «bueno» con el de alguna cualidad «natural»: el placer, la inteligencia, la felicidad, cuando decimos, por ejemplo, que «La inteligencia es buena», «El placer es bueno» o «La felicidad es buena». Aunque todas estas afirmaciones parecen correctas, si las analizamos bien nos damos cuenta de que ninguno de esos conceptos asociados a «bueno» agotan en realidad el significado total de «bueno». De donde se deduce que ni la inteligencia, ni el placer, ni la felicidad, ni ninguna otra cualidad natural, como las llama Moore, define a «bueno».

La conclusión a la que se llega con tales argumentos es que «bueno» es un atributo indefinible, pues la definición de una cosa consiste en enumerar las partes que la componen y, sin embargo, es imposible enumerar las partes que pueden componer «bueno». «Bueno», sencillamente, no tiene partes y no se puede definir. Denota una «cualidad simple e indefinible».

Moore acusa a la mayoría de los filósofos que han hablado de ética de haber incurrido en la falacia que denuncia. Incurren en ella los filósofos utilitaristas, Bentham y Mill, cuando afirman que el único fin y el fin correcto de la acción humana es la felicidad de la mayoría, con lo que dan a entender que esa felicidad es lo único bueno o correcto. Dicho de otra forma, Moore no le discute a Bentham que defienda como principio ético el buscar la felicidad de la mayoría. Lo que considera falaz son «las razones que alega Bentham a favor de su proposición ética en la medida en que consisten en una definición de lo correcto (*right*)».[2] La función de la ética no es sólo encontrar principios, sino dar buenas razones para los mismos. Y las razones de Bentham son falaces. Como son falaces también los argumentos de Mill cuando aduce que la felicidad es deseable y la única cosa deseable como fin. ¿Cómo lo argumenta Mill? Pues diciendo que, al igual que el único modo de probar que una cosa es visible es que realmente la gente la ve, así, la forma de probar que algo es deseable es que la gente realmente la desea. Es cierto que todos desean la felicidad, luego, la felicidad es lo más deseable. Pero, pregunta Moore, ¿es lógicamente correcto identificar lo deseado con lo deseable?

Aquí se ve con mayor claridad (claridad de la que Moore no siempre hace gala, pese al fervor analítico que lo caracteriza) en qué consiste el reproche denominado «falacia naturalista». Consiste en el hecho de identificar *lo que es*, un hecho, algo «natural» —todos *desean* de hecho la felicidad—, con *lo que debe ser*, un valor —la felicidad es *deseable*—. Ese salto del juicio de hecho al juicio de valor, del ser al deber ser, es lógicamente falaz, y ya había sido denunciado anteriormente por Hume (como se ha visto en el capítulo 10 de este libro), a quien Moore, dicho sea de paso, ni siquiera alude. Si cuando Hume se refiere al tema en su *Tratado*, éste pasa desapercibido, la denuncia de Moore y la expresión «falacia naturalista», por el contrario, se conver-

tirá a partir de ahora en el error por antonomasia del discurso ético. Ningún otro tema de filosofía moral merecerá tanta atención durante los años álgidos del pensamiento analítico. De algún modo, la crítica de Moore se toma como el ocaso de un discurso que no puede alcanzar el rigor lógico imprescindible para ser calificado de científico. En realidad, si Kant busca un *a priori* de la moral es para eludir esa confusión entre el ser y el deber ser. Lo hace, en su caso, por la vía de eliminar al ser, al fenómeno, y quedarse con el noúmeno, una solución poco satisfactoria dadas las dificultades que genera luego para vincular la ética teórica con la práctica.

La salida para construir una ética, a pesar de las dificultades que presenta la lógica, la encuentra Moore en algo tan insospechado para quien ha seguido sus argumentos anteriores como la intuición. Una salida que le viene inspirada por su maestro Henry Sidwick, quien ya había hecho una crítica al utilitarismo similar a la de Moore refugiándose en el intuicionismo. La hipótesis del intuicionismo es la siguiente: que no podamos definir «bueno» o «correcto» no implica que no podamos dar respuesta a la pregunta ética fundamental y determinar qué cosas son buenas en sí mismas. Hay varias maneras de responder a la pregunta, una de las cuales, la identificación de las cosas buenas con alguna cualidad natural, ha sido la refutada por Moore. No podemos dar una definición satisfactoria de «bueno» porque «bueno» es inanalizable, pero ello no obsta, a juicio de un intuicionista, para que podamos pensar en «el ideal», el bien absoluto. Aun cuando es cierto que es muy difícil, si no imposible, descubrir el ideal, Moore lo intenta tratando de pensar qué cosas «tienen un valor intrínseco», qué cosas «convendría tener en virtud de ellas mismas». Y la respuesta que encontramos en el último capítulo de *Principia Ethica* no puede ser más simple y precisa: las cosas que deberían existir por sí mismas, los bienes mayores, son dos: 1) «los goces estéticos», y 2) «los afectos personales». Es decir, la belleza y la amistad son los bienes máximos. No está mal la intuición para quien fue una de las mentes más brillantes e influyentes del Grupo de Bloomsbury.

En conclusión, para nuestro filósofo, el error histórico de la ética ha consistido en tratar de decir qué es la virtud, qué es bueno, sin explicar antes qué significan esas palabras. El error ha estado en buscar un único criterio del bien y del mal sin averiguar antes qué cosas estaban bien o mal. Si en lugar de plantear tales preguntas, nos preguntamos qué tiene un valor intrínseco, veremos que el sentido común nos da la respuesta.

EL POSITIVISMO LÓGICO. LUDWIG WITTGENSTEIN

El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein se publica, con un prólogo de Bertrand Russell, en el año 1921. Inmediatamente se convierte en el texto de referencia de los positivistas lógicos que forman el Círculo de Viena, creado por Moritz Schlick en 1922. Se trata de un grupo de filósofos y físicos que se proponen estudiar la lógica de la ciencia para encontrarle, por esa vía, un nuevo rumbo a la filosofía. Aunque Wittgenstein no llega a ser nunca un miembro oficial del Círculo de Viena, las tesis del *Tractatus* son las que el Círculo está buscando para ofrecer una nueva orientación que libere a la actividad filosófica de cuestiones vanas y se concentre en algo más positivo y fructífero como puede ser introducir claridad en el discurso filosófico y establecer los criterios para que esa claridad se mantenga. Esto es exactamente lo que Wittgenstein se propuso con su libro emblemático: establecer las bases que permitieron distinguir el lenguaje con sentido del que carece de sentido. A esa

tarea dedicó el conjunto de proposiciones que se articulan en el *Tractatus*.

El *Tractatus* es un libro de lógica, sólo al final aparece la ética, de una forma extraña pero coherente con el conjunto de la obra. El tema general del libro es la lógica del lenguaje, una lógica que, según su autor, ha sido hasta ahora mal comprendida. Wittgenstein parte de la tesis de que el lenguaje posee una estructura lógica gracias a la cual nos referimos a lo que ocurre en el mundo. Esa estructura lógica se muestra en las proposiciones que describen el mundo, aquellas que nos dicen cómo son las cosas, pero deja de mostrarse en las proposiciones que, como las de la ética o las de la estética, no describen el mundo, sino que lo valoran. No es lo mismo decir que «Los mineros de Asturias han iniciado una huelga de hambre» que decir que «La huelga de hambre debe ser respetada porque es un derecho fundamental». Al diferenciar el lenguaje descriptivo del valorativo, la conclusión de Wittgenstein es tajante: la mayoría de las proposiciones filosóficas, entre las cuales se cuentan los juicios de valor éticos, son proposiciones insensatas, sin sentido (*unsinning*), porque no nos hablan de la realidad, sino más bien del sujeto que observa la realidad. Por eso carecen de un sentido unívoco, claro y verificable empíricamente. Esta tesis que separa y distingue el lenguaje con sentido del que carece de sentido, o el lenguaje de la ciencia y el lenguaje filosófico, será el punto de partida del positivismo lógico que representan los miembros del Círculo de Viena.

Wittgenstein, ciertamente, da alas al positivismo, pero él es algo más que un simple positivista que no admite otra realidad que la de los hechos empíricos. La teoría que desarrolla en el *Tractatus* es una filosofía trascendental semejante a la kantiana, pues esa lógica que gobierna el lenguaje es un trascendental, es la condición de posibilidad para describir lo que ocurre en el mundo. El trascendental es la estructura lógica que comparten todos los hablantes y que hace que nuestro mundo sea lógico porque lo es nuestro lenguaje. El sujeto lingüístico de Wittgenstein equivale al sujeto del conocimiento de Kant y, aunque ambos filósofos tienen una forma de filosofar muy distinta, puede decirse que Wittgenstein convierte el problema del conocimiento kantiano en un problema lingüístico y lo resuelve de forma similar. En lugar de preguntarse ¿qué podemos conocer?, su pregunta es «¿Qué podemos decir con sentido?». La conclusión es bien conocida: sólo podemos hablar con sentido de los hechos, sólo el lenguaje de la ciencia tiene sentido. Del resto es mejor no hablar. De ahí la frase lapidaria con que concluye el *Tractatus*: «De lo que no se puede hablar, hay que callar».

¿No es legítimo, pues, hablar de ética? Efectivamente, no. No podemos hablar de lógica porque una proposición lógica («A = A») no se refiere a la realidad, aunque permite hablar de ella. Por lo mismo, tampoco se puede hablar de ética, pues el sentido que conllevan las proposiciones de ética no pertenece a los hechos ni es uno de ellos. Más vale que leamos al mismo Wittgenstein para hacernos cargo de qué entiende por ética.

6.4 «Todas las proposiciones tienen el mismo valor».

6.41 El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede: *en* él no hay ningún valor, y aunque lo hubiese no tendría ningún valor.

Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual.

Debe quedar fuera del mundo.

6.42 Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.

6.421 Es claro que la ética no se puede expresar; la ética es trascendental.
(Ética y estética son lo mismo.)

De la misma forma que la lógica, la ética no trata del mundo, sino que es condición del mundo. Fuera de estos aforismos, y de otros parecidos, que se encuentran en su *Diario*, Wittgenstein no aborda más el asunto de la ética. La única excepción al respecto es una conferencia sobre ética que pronuncia en Cambridge en 1929 o 1930. En ella corrobora la tesis sucintamente expresada en el *Tractatus* según la cual la ética, como la lógica, sólo puede «mostrarse» en el lenguaje porque, también como la lógica, es un «límite del mundo», no es parte del mundo. Por eso no puede haber «proposiciones de ética», no hay juicios de valor. Dicha conclusión viene dada por la concepción que tiene su autor, en esa época, de los juicios de valor éticos. Considera que son absolutos, categóricos, pues los juicios de valor relativos, hipotéticos, no son éticos. Pero ¿quién que se encuentre en el mundo, y no fuera de él, puede emitir un juicio de valor absoluto? Por eso, porque no es posible ver al mundo como totalidad y valorarlo globalmente, la experiencia ética es equiparada, en la *Conferencia sobre ética*, a la experiencia mística. En el *Tractatus* se lee: «No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* el mundo sea» (6.44). El cómo del mundo se puede describir lingüísticamente, pero la experiencia de la existencia del mundo como tal no es un hecho, es otra cosa. Un sentimiento parecido es el que se expresa cuando, por ejemplo, decimos: «Me asombra la existencia del mundo» o «Pase lo que pase, estoy a salvo». Para Wittgenstein, son expresiones éticas, o religiosas, en las cuales subyace un mal uso del lenguaje, porque lo característico de la mística es que no se puede expresar.

«Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo» e intentar salirse de ese mundo es arrojarse contra los límites del lenguaje. Es lo que siempre ha hecho la filosofía, como dirán luego los positivistas lógicos, dando lugar a un pseudolenguaje o a un lenguaje sin sentido que se formula preguntas que carecen de respuesta, se mete en callejones sin salida, plantea enigmas que no son tales porque no tienen solución. Es posible descubrir el sentido del mundo, pero imposible expresar lingüísticamente en qué consiste ese sentido.

Wittgenstein destierra, así, los juicios de valor del ámbito del lenguaje significativo. Luego, él mismo se encargará de rectificar su propia teoría y ampliar el espectro del lenguaje con sentido. Aun así, aunque el *Tractatus* es totalmente reductivo para la filosofía y para la ética, ésta no queda allí descartada como algo absurdo, sino que, por el contrario, adquiere un valor de otro orden, tan alto, podemos decir, que es inexpresable. En una conocida carta a su amigo Ludwig von Ficker (fundador de la revista austríaca *Der Brenner*) Wittgenstein le dice que su obra consta de dos partes: lo que está escrito y lo que no está escrito. Y añade: esa segunda parte es la más importante. Aquello de lo que no se puede hablar, lo místico, es lo más importante para la vida humana. Lo dice con claridad el aforismo 6.52 del *Tractatus*:

Tenemos la sensación de que incluso si *todas las posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado. Desde luego que ya no queda ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta.

La conclusión del *Tractatus* es ésta: debemos callar sobre aquello que más nos importa, aquello que no puede ser dicho con el lenguaje de la ciencia.

EL EMOTIVISMO ÉTICO

Una de las obsesiones de Wittgenstein al escribir el *Tractatus* es librar al lenguaje y al pensamiento de toda la carga psicológica que lo infecta desde hace tiempo. Lo que no son hechos verificables del mundo real y describibles en proposiciones de la ciencia natural pertenece al mundo de las emociones, sentimientos o vivencias del sujeto, nada de lo que se pueda hablar con el rigor y la objetividad que se exige a la ciencia. En esa esfera se encuentran los juicios de valor éticos, que, como hemos visto, son catalogados por Wittgenstein como una experiencia de carácter místico. Los filósofos que, en la estela de los positivistas lógicos, prosiguen con la tarea de analizar a fondo el lenguaje filosófico y clarificarlo, se detendrán en el lenguaje de la moral y, como ya hizo Moore, intentarán aclarar su significado: ¿qué tipo de lenguaje es el de la moral? Parten del supuesto positivista de que ni la ética ni la metafísica son ciencias, que su lenguaje no habla de la realidad ni de los hechos, pese a que algo dice y algún significado tiene. Lo que se trata de determinar es cuál es ese significado, qué queremos decir cuando decimos que algo es bueno, es justo o debe ser hecho.

Moritz Schlick (1882-1936) fue el fundador y el alma del Círculo de Viena. Conoció a Wittgenstein, con quien tuvo por lo menos un encuentro, al parecer singular, a juzgar por el comentario de Wittgenstein tras la reunión: «Nos hemos tomado recíprocamente por locos». El Círculo de Viena tuvo una vida breve debido a la ascendencia del nazismo que forzó a muchos de los componentes del grupo a emigrar a Estados Unidos y que, posiblemente, fue también el motivo de la prematura muerte por asesinato del propio Schlick. La obra de Schlick versa sobre epistemología, lógica y también ética. En el libro titulado *Fragen der Ethik* (1930) se exponen algunas de las ideas que luego darían lugar a lo que se

ha llamado «emotivismo», nombre con el que se denomina la teoría de los positivistas lógicos sobre el lenguaje moral. A Schlick le preocupa sobre todo el valor cognoscitivo de los conceptos morales, le inquieta la pregunta de si éstos conllevan o no algún conocimiento, y le interesa, asimismo, el fundamento de la normatividad ética. Afirma que la ética es una ciencia normativa, pero no absoluta, sino relativa a cada época y sociedad. Busca una relación causal entre las normas morales y la naturaleza humana y llega a una concepción eudaimonista-utilitarista de la moral: «Es bueno lo que proporciona mayor felicidad a la sociedad». Acepta la existencia de impulsos sociales que considera tan naturales como las necesidades corporales básicas, impulsos que, sin embargo, se ven refutados por el egoísmo que en realidad existe y que él mismo caracteriza como la ausencia de esos impulsos sociales. Piensa que el objetivo de toda sociedad debiera ser que los comportamientos morales produjeran placer, y los egoístas, dolor, esto es, que la reacción emotiva de las personas ante los comportamientos morales fuera la adecuada. La investigación de Schlick tiene una vertiente sociológica, en la medida en que, al plantearse cuál es el fundamento de las normas morales, pasa de situarlo en una supuesta naturaleza humana a entender que se encuentra en la sociedad. También busca en la sociedad los medios que hacen que las disposiciones humanas hacia la moral crezcan o decrezcan.

Pero los representantes más idóneos del emotivismo ético son Alfred J. Ayer (1910-1989), en el Reino Unido, y Charles L. Stevenson (1908-1979), en Estados Unidos. Ayer publica en 1936 un libro incisivo y breve, titulado *Lenguaje, verdad y lógica*, que pronto se convierte en un clásico de la filosofía contemporánea y en un pronunciamiento duro y contundente a favor del emotivismo ético. Es también una apuesta fuerte por el análisis filosófico como el modo más pertinente

de hacer filosofía, que ha de desbancar tanto a la metafísica como a su antecesora, la teología.

El punto de partida del emotivismo es, a juicio de Ayer, la especificidad del lenguaje de la ética, según la cual los términos éticos son irreductibles a términos no éticos y, por lo tanto, a referencias empíricas. Tal punto de vista es contrario al utilitarismo (que, como se ha visto, identifica el bien con lo «deseable» y esto con lo «deseado»), pero también al intuicionismo, ya que las intuiciones éticas no son verificables. En contra de Moore, Ayer aduce que los conceptos éticos no son analizables, pero no porque sean intuiciones, sino porque son «pseudoconceptos», carecen de contenido fáctico:

> La presencia de un símbolo ético no agrega nada a su contenido fáctico. Por lo tanto, si yo digo a alguien «usted ha obrado mal al robar ese dinero» no afirmo más de lo que habría afirmado diciendo sencillamente: «usted robó ese dinero». Al agregar que esa acción es mala no hago ninguna nueva aserción a su respecto; manifiesto simplemente mi desaprobación moral por ella. Es como si yo hubiera dicho «usted robó ese dinero», con un particular tono de horror, o lo hubiera escrito agregándole algún signo de exclamación especial. El tono, o el sentido de exclamación, no agregan nada al sentido literal de la sentencia. Sirve tan sólo para mostrar ciertos sentimientos en quien lo exprese.[3]

Ésa es, en efecto, la tesis del emotivismo ético: los juicios de valor expresan, en el mejor de los casos, los sentimientos o las emociones de quienes los emiten, no añaden nada a la información que tenemos sobre la realidad empírica, sino que se refieren a mi aprobación o desaprobación concreta de esa realidad. Al mismo tiempo, sin embargo, y no es banal señalarlo, los juicios éticos pretenden suscitar sentimientos en los demás e incitar a la acción. Tienen una función persuasiva.

De la tesis emotivista se deduce que no hay ninguna verdad objetiva en los juicios éticos y que, por lo tanto, es imposible discutir sobre cuestiones de valor. Se discute —dice Ayer— sobre cuestiones de hecho o de lógica, pero no de ética. A diferencia de otros conocimientos, la ética sería más bien una sección de la psicología o de la sociología, incluso estaría más cerca de la religión o de la literatura, pues «el hecho de que tengamos experiencias morales (o religiosas) no implica que haya algo así como un conocimiento moral».[4]

El libro *Ethics and Language* de Charles L. Stevenson, publicado en 1944, es la versión estadounidense del emotivismo ético. El libro es un ejemplo fehaciente de la minuciosidad así como de la aridez a que puede llegar la filosofía analítica. No tiene nada que ver con la fluidez y el desenfado del libro de Ayer. Stevenson teoriza sobre distintos modelos destinados a analizar el lenguaje ético a partir de una definición pragmática del significado de las palabras o de los signos lingüísticos, una definición que atiende sobre todo a la relación del signo lingüístico con el receptor del mismo. De acuerdo con tal definición, el signo es una «propiedad disposicional» que suscita en el receptor una determinada respuesta. Es lo que hacen los términos éticos y los juicios de valor utilizando para ello las dos vertientes que poseen con respecto al significado: un significado descriptivo y un significado emotivo que afecta a las actitudes y, finalmente, a las creencias de las personas. Cuando yo digo que «Ser solidario es bueno», además de precisar y determinar ciertas cualidades que describen el atributo «bueno», estoy diciendo que apruebo que la gente sea solidaria e intento persuadir a quien me escuche para que se sume a dicha aprobación. Lo importante es que ambos significados —descriptivo y emotivo— se combinan de forma que la capacidad de persuasión de un concepto (su significado emotivo) depende en gran medida del significado descriptivo del mismo.

Stevenson pone especial énfasis en separar el análisis de los términos éticos o normativos, de los métodos científicos que validan las inferencias lógicas o científicas. Así, se opone a las que llama «teorías del interés», entendiendo por tales los naturalismos éticos de Hobbes o de los utilitaristas, que pretenden que los términos éticos son puramente informativos: «Es bueno lo aprobado por la mayoría», por ejemplo. Como ya hemos dicho, es característico del emotivismo enfatizar el poder persuasivo de los términos valorativos por la razón de que producen unas determinadas reacciones afectivas en las personas. No es lo mismo decir que un hombre es soltero (mera descripción), que decir que es un solterón (valoración). Si, a fin de cuentas, la ética consiste en la actitud que el sujeto adopta ante una determinada situación, porque la caracteriza como correcta o incorrecta, y la tal caracterización se funda en ciertas creencias que influyen en su actitud, el análisis del lenguaje utilizado y la separación de lo descriptivo y lo emotivo ayudan, si no a resolver desacuerdos entre las personas, por lo menos a determinar si las actitudes en conflicto derivan de creencias o de intereses quizá ignorados por los propios sujetos que los sustentan.

EL PRESCRIPTIVISMO DE RICHARD M. HARE

Pronto le llega al emotivismo la crítica de parte de otro filósofo analítico, Richard Mervyn Hare (1919-2002), profesor de filosofía moral en la Universidad de Oxford y autor de diversos textos de ética, entre los cuales destacan *The Language of Morals* (1952), *Freedom and Reason* (1963) y *Moral Thinking* (1981). La tesis que Hare desarrolla en todos ellos es que el lenguaje moral es «prescriptivista» y no esa mera expresión de emociones a que lo relegan los emotivistas.

En cualquier caso, Hare comparte la misma preocupación de todos los filósofos analíticos, que es la de explicar de dónde sale el juicio de valor o la formulación de un deber. Pero no acepta la tesis emotivista que reduce el imperativo moral a un indicativo: el «Cierra la puerta», a un «Quiero que cierres la puerta». No es función de los imperativos persuadir o influir en el comportamiento de otros, sino «decirle algo a alguien», invitarle a tomar una decisión. Cuando tomamos una decisión moral y decimos, por ejemplo, que «Es bueno ayudar a X porque está en apuros», no estamos persuadiendo al otro de que lo haga, sino que estamos «recomendando» esa forma de conducta. Ahora bien, ¿de dónde sale esa recomendación? ¿Cómo se justifica el imperativo moral?

Las decisiones éticas son difíciles y el sujeto se mueve entre dudas, por lo que no pueden ser nunca el resultado de una especie de inferencia de tipo cartesiano que deduce unas proposiciones a partir de principios evidentes. Si los principios morales pretenden regular la conducta sobre la que uno duda, esos principios nunca serán autoevidentes. ¿De dónde se infiere, pues, la decisión de un sujeto que dice «Debo hacer esto»? No puede derivar de la percepción de un estado de cosas empírico porque eso sería caer en la temida falacia naturalista. ¿Cómo tomamos, pues, decisiones éticas?

Nuestras decisiones morales —explica Hare— son «decisiones de principio». Con ello quiere decir que todos tenemos unos principios fundamentales que nos han sido enseñados. Esos principios se denominan «*prima facie*» y lo que debe ser explicado es la relación que se establece entre los principios y las decisiones que parecen derivar de ellos, dado que, si bien los principios son criterios generales e intuitivos, las decisiones son personales, por lo que la relación entre unos y otras tiene que ser dinámica y adaptada a distintas personas y circunstancias. Hare contempla tres aspectos del

lenguaje moral: 1) es un lenguaje prescriptivo, 2) que aspira a la universalidad, 3) pero las decisiones se toman individualmente. Quiere decir que las decisiones no se infieren automáticamente de los principios, sino que necesitan razones que muestren su derivación expresa de esos principios básicos. Los principios *prima facie* son necesarios, pero son muy abstractos y nunca hacen referencia a situaciones individuales. Cuando la persona se encuentra en una de esas situaciones y se pregunta qué debe hacer, debe confrontar los hechos con los principios poniendo en marcha lo que Hare llama «pensamiento crítico». Es pensamiento crítico, por ejemplo, el que razona diciendo que el deber general, el principio *prima facie*, es salvar la vida de las personas, pero quizá es bueno dejar morir a ese paciente concreto que está desahuciado y evitar que sufra.

Esa flexibilidad de los principios al pasar por el pensamiento crítico es la que procura un comportamiento que elude un gran peligro, el del dogmatismo y el fanatismo, pues, efectivamente, al fanático lo que le falta es el pensamiento crítico con respecto a los principios. A veces lo que falla son los principios, pero Hare piensa que no es ésa la fuente más común de fanatismo. Hay intuiciones y principios, que son buenos, pero que se pervierten y devienen actitudes fanáticas si se interpretan rígidamente. En los primeros estadios de la educación, uno tiende a simplificar los principios y entenderlos literalmente. Ello explica el radicalismo juvenil: adhesión a principios puros sin pensamiento crítico capaz de matizarlos. Sólo el pensamiento crítico puede resolver algo que cada vez se da más en la ética aplicada, que es el conflicto entre principios. Salvar la vida de una persona es una prioridad indiscutible, pero es adoptar una actitud dogmática convertirlo en un principio a ultranza cuando la persona sufre, piensa que su vida carece de dignidad y solicita que la ayuden no a seguir viviendo, sino a morir. Así, el fanático es

el que pone siempre por delante sus convicciones y se atiene a un pensamiento visceral que no admite actitudes críticas. El fanático no acepta que las convicciones morales a nivel intuitivo nunca son definitivas porque se contradicen con otras intuiciones, por ejemplo, la de que hay que proteger la vida y la de que debemos respetar la libertad de elección de las personas.

Si bien el pensamiento analítico en general rehúye la metafísica y las preguntas últimas, la cuestión fundamental de por qué hay que ser moral acaba asomando por alguno de los entresijos de su discurso. Hare recuerda el dilema planteado por el anillo de Giges, en la *República* de Platón, y se pregunta cómo justificar las virtudes morales. ¿Por qué no educar en el cinismo que no incita a ser moral sino a parecerlo? Cuando se enfrenta a estas cuestiones, los recursos del análisis lingüístico se le quedan cortos, por lo que Hare acaba suscribiendo argumentos utilitaristas del estilo de que la moral es mejor que la inmoralidad o la amoralidad porque, en nuestra sociedad, el crimen no vale la pena, y en cambio ser virtuoso sí que compensa. De hecho, en la última etapa de su vida, Hare aborda los temas de la ética aplicada y su método deja de ser analítico, es más bien consecuencialista.

La evolución del pensamiento de Hare da buena cuenta de la de la ética analítica en su totalidad. El análisis de los múltiples significados de «bueno», «correcto» o «deber» acaba produciendo un sopor disuasorio. Se alimenta la convicción de que, si la filosofía moral tiene que reducirse a una metaética estéril, está claro que camina decididamente hacia su autoextinción. ¿Adónde ha ido esa querencia por el porqué de las cosas, por las explicaciones últimas, por la especulación sin fin, que siempre ha acompañado a la filosofía? Y ¿qué interés tiene convertir la filosofía de la moral en un metalenguaje que se limita a caracterizar y clasificar

los términos éticos sin entrar a dilucidar los problemas éticos que afectan a las personas y provocan conflictos en la sociedad?

El filósofo no debe ser un moralista ni un cura párroco que ayude a tomar decisiones morales a la gente, afirmó en cierta ocasión uno de los filósofos analíticos más recalcitrantes. Podemos aceptar que, en más de un sentido, el moralista y el filósofo no son lo mismo, pero ello no obsta para que le exijamos al filósofo algo más que perpetrar un frío e insípido análisis lingüístico. Hare discurre por ese camino, y por eso acaba deshaciéndose del método analítico. Interesantes en tal sentido son las aportaciones de filósofos ya postanalíticos, como Stephen Toulmin y Mary Warnock. Toulmin publica en 1950 un libro bien recibido: *El puesto de la razón en la ética*. Allí insiste en el papel que desempeñan las razones para mostrar la legitimidad de una proposición como «X es correcto». Las razones ponen de manifiesto que «X» es un ejemplo de una regla de acción más amplia, y que es la alternativa que probablemente consiga mejores resultados. Ambos criterios, la subsunción de una situación concreta en un principio, y la prueba de la fecundidad de la norma propuesta, hacen que una razón sea una «buena razón». También Mary Warnock, autora de una excelente síntesis de la ética contemporánea,[5] tiene claro que lo distintivo del discurso moral no es ni el prescriptivismo ni el emotivismo, sino las razones que se aducen a favor o en contra de una afirmación moral.

Pero ni Toulmin ni Warnock piensan que la filosofía pueda ir más allá y plantearse, por ejemplo, el porqué de la moral en sí misma, el porqué de lo que otro autor coetáneo, Kurt Baier, denomina «el punto de vista moral» y que consiste en abandonar el egoísmo y atender a los intereses y deseos de los demás, una formulación más o menos libre de la persistente regla de oro de la moralidad. Es algo que debemos dar por bueno y por supuesto, pero que no podemos fundamentar: no podemos explicar por qué no hay que ser egoísta o que es obligatorio para todo ser humano preocuparse por los demás. Toulmin confiesa sin ambages que la pregunta «¿Por qué razón hay que hacer el bien?» no tiene lugar dentro de la ética, porque la ética, en todo caso, la presupone. Hume ya había dicho, y Toulmin se refiere a él, que sería un poco difícil encontrar razonamientos que parecieran satisfactorios y convincentes a este respecto. Por su parte, Mary Warnock se plantea si sería irracional rechazar la moral. Aduce que el marxismo lo hace denunciando que tras cualquier sistema de moralidad se esconde el interés de la clase dominante, que Freud ve en las obligaciones morales la causa del malestar de la cultura, y que ya el Trasímaco platónico había denunciado el engaño moral de unos conceptos vacíos que encubren un mundo amoral. Sea como sea, Warnock se da cuenta de que la deriva analítica agota sus recursos y que el análisis lingüístico de términos como «bueno», «justo» o «deber» da lugar a una literatura monótona y desprovista de imaginación. Los filósofos que, como Hare, se interesan de verdad por la ética acaban dejando de lado el lenguaje para echar mano de criterios trascendentales o utilitaristas. Como dice Mary Warnock en la conclusión de su *Ética contemporánea*, identificar la ética con el análisis del lenguaje moral sólo conduce «a una creciente trivialización de nuestra disciplina»:

> En la esfera de la moral, podríamos no tener necesidad de categorizar ni describir y, sin embargo, continuaríamos existiendo como agentes morales, con lo que la ética seguiría teniendo de qué ocuparse. El cometido primordial de los filósofos morales no es preguntarse cómo describimos el mundo; y es sólo una evasión por parte de estos últimos el alegar que, al distinguir entre evaluar y describir, han evitado la asimilación de la ética a la epistemología.

Es de justicia, sin embargo, reconocer que el intervalo representado por la filosofía analítica no ha sido del todo estéril. Gracias a sus prevenciones antimetafísicas y a favor de un mayor rigor lingüístico se ha producido una cierta y progresiva depuración del lenguaje filosófico. Y se ha dado un paso decisivo hacia la posmodernidad que significa la aceptación de la contingencia como algo inevitable y esquivo a cualquier atisbo de fundamentación o explicación última. Es lo que reconoce Richard Rorty, en un ensayo célebre titulado *El giro lingüístico* (1979), donde anuncia la defunción de la filosofía lingüística mostrando su inanidad como nueva filosofía primera.[6] Aunque también es cierto que ese adiós a la función de la filosofía primera no es compartido igualmente por todos los filósofos. Entre nosotros, Javier Muguerza lamenta, en *La razón sin esperanza*,[7] el abandono de la metafísica que, a su juicio, no es sino el abandono de la razón sin más como justificación y legitimación última del deber ser. Entiende que la renuncia a buscar el fundamento de la moral es una concesión a una razón puramente instrumental que ha sido vilipendiada en especial por los componentes de la Escuela de Fráncfort. Aboga por una recreación del pensamiento trascendental en la figura de un «preferidor racional» que permita sustentar la racionalidad de las normas morales. A continuación veremos que la vuelta al trascendental es la vía que han seguido los filósofos que han sabido recuperar la ética, tras su fase analítica, colocándola, además, en el centro de la reflexión filosófica. Ello ocurre a partir de la segunda mitad del siglo XX.

17

RAWLS. EL DEBATE SOBRE LA JUSTICIA

EL RESURGIR DE LA ÉTICA. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Habrá que esperar hasta el último tercio del siglo XX para que la ética se encuentre a sí misma y emprenda una ruta que no sólo es novedosa, sino que la sitúa en primera línea del pensamiento filosófico. Si algo ha conseguido la terapia ejercida por el pensamiento analítico en el conjunto de la filosofía es la desaparición del filósofo integral que se ve capaz de explicarlo todo. Tras la demarcación entre ciencia y filosofía, formulada mejor que nadie por Popper, lo único que a ésta le corresponde hacer es un tipo de reflexión que las ciencias empíricas y sociales, imbuidas por la doctrina positivista, consideran que queda fuera de su cometido. El campo de los valores nadie lo quiere e incluso las ciencias sociales se enorgullecen de su condición de ciencias «libres de valores», como se definieron a sí mismas en los albores de la sociología. Por todas estas razones, la filosofía acaba encontrando en la ética su ámbito más idóneo. Dos grandes filósofos, John Rawls y Jürgen Habermas, cada uno desde su propia tradición, recogerán el testigo de la ética e iniciarán un debate que se prolonga hasta hoy.

Quien lidera la recuperación de la ética es John Rawls (1921-2002), un profesor de la Universidad de Harvard que pronto se convierte en un clásico de la filosofía contemporánea tras la publicación en 1971 de una gran obra que lleva

por título *A Theory of Justice*.[1] El libro alcanza de inmediato una gran difusión, se traduce a los principales idiomas de Occidente y despierta el interés no sólo de los filósofos de la moral, sino también de los teóricos del derecho, de la política e incluso de la economía, hasta el punto de que Rawls dedica el resto de su vida a recoger las sugerencias recibidas, a contestar a sus críticos y a repensar su teoría. De ello dan cuenta, sobre todo, sus libros posteriores: *Political Liberalism* (1993), *The Law of Peoples* (2001) y *Justice as Fairness* (2001),[2] todos ellos en torno al tema por antonomasia que Rawls contempla desde la ética, el de la justicia distributiva.

Rawls concibe su teoría sobre la justicia con el propósito de rebatir las tesis utilitaristas que, al margen de la filosofía analítica, siguen dominando la discusión ética en los países anglosajones. En 1958 publica el artículo «Justice as Fairness», que, además de dar nombre a la concepción de la justicia que luego va a desarrollar (y que en castellano se ha traducido como «la justicia como equidad»), expresa su desacuerdo con el utilitarismo para mostrarse partidario de una filosofía más cercana a la kantiana, de corte trascendental, una filosofía capaz de establecer las condiciones desde las que derivar una concepción de la justicia distributiva válida para nuestro tiempo. Lo que busca Rawls es un modelo de justicia distributiva que establezca las bases para una sociedad equitativa. En un artículo de 1963 titulado «Distributive Justice» presenta el primer esbozo de lo que luego desarrollará ampliamente en *Teoría de la justicia*.

Rawls se distancia del utilitarismo en defensa, sobre todo, de la libertad individual. Juzga al utilitarismo injusto porque sacrifica a los individuos y su libertad con el fin de perseguir la felicidad de la mayoría. Ya hemos visto que esa noción colectiva de felicidad tiene el peligro de ignorar o desdeñar a las minorías y de acabar aceptando como justas prácticas que subvierten principios básicos de la moral. La aceptación

de la pena de muerte, que Rawls ve ejemplificada en su propio país, es una muestra de las perversiones a que puede conducir una ética utilitarista cuando, aludiendo al bien o a la felicidad de la mayoría, se legitima la pena capital, la tortura o cualquier otra medida de difícil encaje ético. Descartado el utilitarismo, Rawls se acerca al intuicionismo, en la medida en que cree que existe la intuición de que la justicia es un valor fundamental y prioritario en lo que él llama una «sociedad bien ordenada», esto es, una sociedad no dictatorial, democrática y con derechos reconocidos. Simplemente por intuición podemos decir que una sociedad de estas características es una sociedad que busca por encima de todo la justicia y la distribución equitativa de los bienes básicos.

Establecida la justicia como el objetivo primordial de la ética, el propósito de Rawls es llegar a determinar los criterios para una distribución justa de los bienes básicos. Sabemos que en las sociedades no hay justicia porque impera la desigualdad. Incluso las «sociedades bien ordenadas», democráticas y los Estados de derecho son sociedades muy desiguales y poco equitativas. Rawls parte de esta realidad, de lo que existe realmente. En ningún momento se propone, siguiendo una tendencia ancestral de la filosofía, imaginar una sociedad ideal donde reine la igualdad y la justicia. Sabe que las sociedades reales no son equitativas y que precisamente por ello conviene establecer los procedimientos para hacerlas más justas.

Sin embargo, por realista que quiera ser, Rawls es un filósofo y tendrá que encontrar en la tradición filosófica las herramientas para construir su propia teoría. Se da cuenta de que para llegar a establecer unos principios comunes de justicia no se puede tomar como punto de vista la sociedad de desiguales. En dichas sociedades sería inútil preguntarles a los individuos qué criterios de justicia aceptarían como válidos: cada cual buscaría su propio beneficio y sería impo-

sible obtener un resultado aceptable para todos. A la justicia se la ha dibujado siempre con los ojos vendados, la imagen de la imparcialidad. Efectivamente, para obtener unos principios de la justicia imparciales habrá que hacer abstracción de las desigualdades reales e imaginar una situación no real, algo parecido a la idea de un «estado de naturaleza» de los clásicos y que dio lugar a las teorías del contrato social. Rawls se propone, pues, reconstruir un contrato social, para lo cual recrea una situación ideal de igualdad, una situación, piensa, desde la que puedan determinarse los principios de la justicia que cualquier persona racional aceptaría o pactaría. Puesto que la igualdad no existe ni es real, hay que imaginarla. Es la única concesión a la imaginación que se permite Rawls. Y también la concesión a un modelo trascendental parecido al de Kant. Si el objetivo es determinar los criterios de la justicia, hay que postular un trascendental, una situación ideal e inexistente, pero condición de posibilidad para una idea de justicia que satisfaga a todos porque se ha pensado desde la igualdad.

A esa situación inexistente, Rawls la denomina «posición original». Equivale, como se ha dicho, al «estado de naturaleza» de los clásicos: una construcción mental, una perspectiva, desde la que cualquier individuo que se coloque en ella estará en condiciones de pensar racionalmente qué organización social le conviene más. ¿Cómo imagina Rawls la posición original? Pues como una especie de reunión de personas iguales entre sí, en el sentido de que lo ignoran todo sobre su posible o futura situación en la realidad: ignoran si serán hombres o mujeres, jóvenes o viejos, ricos o pobres; es decir, desconocen todo lo que podría llevarlos a decidir unos criterios de justicia que los beneficiaran personalmente y no a la sociedad en general. Ignoran, para decirlo al modo rawlsiano, su «concepción particular del bien». Rawls utiliza para explicar ese desconocimiento imaginario la metáfora del «velo de la ignorancia»: en la situación original nadie sabe cuál será su condición y circunstancias porque su mente está cubierta por un velo que impide conocer el futuro. Sólo desde tal perspectiva se podrán determinar los términos de una concepción de la justicia distributiva.

Diseñada la posición original, es posible ya formular los principios de la justicia que acordarían las partes de la posición original. Dichos principios constituyen el núcleo duro de la teoría de Rawls, sobre el que pivota el resto de su pensamiento y cuyo enunciado en *Teoría de la justicia* es el siguiente:

1. Cada persona debe tener el mismo derecho a la mayor extensión de libertades básicas compatibles con las mismas libertades por parte de los demás.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de estar dispuestas de modo que: a) acaben beneficiando a todos; b) estén vinculadas a posiciones y tareas abiertas igualmente a todos.[3]

Por supuesto, ambos principios son, utilizando una expresión kantiana, «ideas reguladoras», criterios para corregir las desigualdades. La práctica deberá ir acercándose a esos ideales porque sólo así la equidad acabará imponiéndose. Rawls especifica, y luego insistirá mucho en ello, que, de los dos principios, el primero —la libertad— es prioritario. Ha rechazado el utilitarismo precisamente porque no tenía suficientemente en cuenta las libertades individuales. Esas libertades, pues, han de ser el primer criterio de justicia. Por lo que hace al segundo principio, el de la igualdad, es el complemento de la libertad. Rawls es un liberal en el sentido anglosajón del término, un socialdemócrata en términos europeos. Entiende que la libertad es un engaño si no se contempla al mismo tiempo la corrección de las desigualdades.

Así, el segundo principio de la justicia establece que las desigualdades reales son justas siempre que sean contempladas desde un esquema que mejore las expectativas de los peor situados. Para precisarlo, el segundo principio se desdobla en dos subprincipios: a) igualdad de oportunidades; b) el llamado «principio de la diferencia», que indica la forma de corregir las desigualdades que aún persisten en toda sociedad, aun cuando muchas injusticias sociales se hayan eliminado. El principio de la diferencia se enuncia así:

> Establecido el marco institucional que requieren la libertad y la igualdad de oportunidades equitativa, las expectativas más altas de aquellos que están mejor situados son justas sólo si forman parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad.[4]

Rawls propicia de esta forma una redistribución de los bienes básicos que va un poco más allá de la proclamación formal del derecho a la igualdad de oportunidades. Otra fórmula para nombrar el principio de la diferencia es la «regla *maximin*» (*maximum minimorum*), que lleva a preferir la opción más beneficiosa para los que están peor. En la posición original, la decisión de las partes se atiene a dicha regla dado que ignoran qué decisión podrá beneficiarlos más y temen el riesgo. Es lógico que cada individuo se imagine a sí mismo en la situación más desfavorable y escoja desde esa imagen los principios que puedan beneficiarle, razón por la que abraza la regla *maximin*.

Importa señalar, asimismo, que Rawls presupone aquí una especial concepción de la persona. A diferencia de las teorías del contrato de Hobbes y de Rousseau, que parten de la hipótesis de que el hombre es egoísta o bueno por naturaleza, Rawls postula que el agente moral es a la vez «racional» y «razonable». Quiere decir que, si bien el sujeto es egoísta y persigue

sus intereses individuales, es capaz al mismo tiempo de adquirir un sentido de la justicia y preocuparse por los demás. Desde tal supuesto se explica que las partes en la posición original acuerden algo que puede beneficiar a todos.

Hemos dicho que Rawls, en principio, no desdeña el intuicionismo ético. Efectivamente, el objetivo de los principios de la justicia es ir corrigiendo la idea intuitiva de justicia que tenemos, a través de lo que Rawls denomina «equilibrio reflexivo». La intuición nos dice que las desigualdades de nacimiento son injustas, que la intolerancia racial o religiosa es injusta, que la acumulación de poder es injusta, etc. Lo que la intuición no nos dice es cuál es la correcta distribución de la riqueza y cómo deben corregirse tales desigualdades. Los principios enunciados proporcionan un criterio, pero un criterio que habrá que ir ajustando a las variaciones que presenta la realidad, que, de entrada, es imprevisible. De esta forma, los principios de la justicia proporcionan a las instituciones unas pautas a las que deben atenerse a la hora de resolver conflictos y tomar decisiones.

EL ANARQUISMO DE ROBERT NOZICK

Las réplicas a la *Teoría de la justicia* de Rawls no se hacen esperar. La primera llega de un colega de su propia universidad, el filósofo Robert Nozick, que publica, en 1974, el libro *Anarchy, State and Utopia*,[5] una versión de lo que debe ser la justicia desde lo que hoy denominaríamos el pensamiento neoliberal, que Nozick denomina «anárquico» y que se resume en una tesis simple: cuanto menos Estado, más justicia.

Lo interesante de la disparidad entre las posiciones de Rawls y Nozick es que ambos comparten muchas cosas: son más o menos la misma generación, tienen una formación

muy similar, son colegas en el Departamento de Filosofía de la misma universidad. No se trata de dos personas provenientes de culturas, etnias o situaciones sociales distintas, lo que podría explicar las divergencias ideológicas. Les preocupa lo mismo, parten de parámetros muy parecidos y, sin embargo, llegan a dos concepciones de la justicia contrapuestas e irreconciliables. La de Rawls es la justicia socialdemócrata; la de Nozick, la justicia neoliberal. Ambas teorías son el mejor ejemplo, explicará luego MacIntyre, de que ya no podemos suscribir virtudes universales.

Nozick, en efecto, toma como punto de partida el estado de naturaleza clásico, la hipotética situación del hombre sin Estado ni leyes que describieron Hobbes o Locke, un estado de naturaleza que no tiene las características de la «posición original» de Rawls, porque le parecen gratuitas. En un estado de naturaleza similar al que dibuja Locke, explica Nozick, el hombre se da cuenta en seguida de que necesita protección, lo que le lleva a agruparse en pequeñas asociaciones, que a su vez se agrupan en otras mayores hasta llegar a lo que llamamos un Estado, que detenta el monopolio del poder y la fuerza y que garantiza la protección de las personas que pertenecen a él. Un Estado de tales características, meramente protector, es un «Estado mínimo», sólo dirigido a fines policiales, pero sin funciones de redistribución de la riqueza. Es el tipo de Estado que surge espontáneamente del estado de naturaleza con el único fin de proteger las libertades individuales que, en opinión de nuestro filósofo, es el único fin éticamente válido. En consecuencia, es un Estado que no asume la responsabilidad o la obligación de imponer unos criterios morales de equidad ni unos bienes sociales comunes, que es lo que haría el Estado redistribuidor (el Estado de bienestar) diseñado por Rawls.

La argumentación de Nozick se basa en la convicción de que no hay más derechos que los naturales, derechos que él

reduce a las libertades individuales y al derecho de propiedad, como hizo también Locke varios siglos antes. En el estado de naturaleza no existe, por mucho que lo busquemos, el derecho a la igualdad. Ese derecho es, en todo caso, un ideal moral que el individuo puede hacer suyo si lo desea, pero que, de ninguna manera, puede imponer el Estado obligando a la cooperación de todos en la redistribución de los bienes básicos. ¿De dónde sale la idea de que, por ejemplo, la atención médica o la educación son bienes universales y básicos que deben ser garantizados a todos? ¿Por qué la atención médica y no la peluquería o la carpintería, que también son necesarias? Así argumenta Nozick discutiendo con otros filósofos contemporáneos que han teorizado sobre la igualdad, como Bernard Williams. Nozick aduce que las políticas de igualdad de oportunidades siempre perjudican a alguien, obviamente a aquel a quien se le quita parte de lo que tiene para beneficiar a los más desposeídos. Necesitamos un fundamento que justifique tal usurpación de lo que es propio, algo que encumbre a la igualdad como derecho fundamental de las personas. Pero Nozick no encuentra ese fundamento en la naturaleza humana. En el estado de naturaleza, sólo rige el derecho de propiedad: uno tiene derecho a quedarse con lo que ha adquirido legalmente. Es decir, que la única distribución justa es la del libre intercambio, y la única protección social justa es la de la beneficencia o la solidaridad, la del filántropo que libre y voluntariamente dedica parte de sus bienes a satisfacer necesidades ajenas. Para Nozick éste es el único principio que defendería cualquiera desde la posición original de Rawls.

No sólo no se encuentran en dicha teoría razones filosóficas y éticas que apoyen algo distinto que un Estado mínimo, únicamente protector de las libertades y de la propiedad, sino que Nozick se reafirma en sus convicciones y añade argumentos más pragmáticos. Por ejemplo, que al ser

más neutro que el Estado social, un Estado mínimo será menos corrupto, porque reducirá el poder político y no necesitará dar poder a personas económicamente fuertes para hacer frente a los fines sociales. El Estado mínimo defiende sólo el derecho de cada uno sobre su cuerpo y sus pertenencias. Sobre la única base del derecho de propiedad, sabemos cuáles son los derechos de cada uno. Si introducimos, en cambio, la cooperación social como una obligación, ya no sabemos quién tiene derecho a qué, pues la medida del derecho deja de ser el trabajo de cada uno y lo conseguido con él. Sólo si la riqueza se obtuviera sin esfuerzo, si viniera como el maná del cielo, podría defenderse el principio de la diferencia de Rawls, pero la realidad es que la riqueza la producen las personas, de manera desigual. ¿Cuál es el fundamento del derecho de todos a unos mínimos iguales?

Nozick es un anarquista de derechas porque reduce el Estado a su mínima expresión de intervención sobre las personas. Por lo mismo, piensa que el Estado mínimo es la única utopía imaginable, porque administra una sociedad plural en la que cada uno podrá escoger lo que más le convenga, habida cuenta de que las personas son distintas en inteligencia, temperamento y aspiraciones. La complejidad de las sociedades y de las relaciones interpersonales hace imposible diseñar una sociedad justa que satisfaga a todos, como quiere Rawls. Veamos cómo se cierra este libro, que constituye una de las perlas del neoliberalismo ético:

> El Estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser usados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo *osaría* cualquier Estado o grupo de individuos hacer más o menos?[6]

EL LIBERALISMO POLÍTICO

Además de las críticas neoliberales al estilo de la de Nozick, la teoría de Rawls es discutida por los filósofos llamados «comunitaristas», de los que hablaremos en otro capítulo. Digamos de momento que dichos filósofos desconfían, en general, de la posibilidad de encontrar un ideal de justicia común y universal. Lo que une a los comunitaristas es la consideración, por encima de cualquier otro elemento, de las diferencias culturales que existen en todas las sociedades y de las que Estados Unidos es la muestra más palpable. Desde sus diferencias respectivas, las personas reclaman derechos distintos, lo que hace suponer que el intento de una ética universal no sólo es una quimera, sino que acaba siendo una injusticia. Una de esas diferencias culturales, la diferencia feminista, analiza también con ojos críticos la teoría de Rawls para reprocharle la nula atención a los problemas específicos de las mujeres. Unos y otros obligan al autor de la *Teoría de la justicia* a enfrentarse a las objeciones y responder a ellas. Lo hace en un libro que publica en 1993 con el título *El liberalismo político*.

Aunque este segundo libro es menos unitario que el primero, puede decirse que todo él parte del planteamiento de un problema que ahora Rawls considera básico: la estabilidad política. La pregunta es la siguiente: ¿cómo es posible una sociedad estable y justa cuyos ciudadanos, libres e iguales, se encuentren divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, a veces inconmensurables? La formulación de

la pregunta deja ver que la crítica que más mella ha hecho en Rawls es la consideración de las diferencias tratada por los comunitaristas. Para resolver la cuestión desarrolla dos tesis: 1) la de que la justicia es una idea «política, no metafísica»; 2) la idea de un «consenso entrecruzado» (*overlapping consensus*) para alcanzar acuerdos políticos.

1) La primera tesis, según la cual una concepción de la justicia aceptable por todos tiene que ser meramente política y no metafísica implica, a juicio de su autor, la necesidad de eliminar de la misma todas las teorías que él denomina «comprehensivas». Con ello quiere decir que las doctrinas religiosas, las ideologías, las teorías morales, las metafísicas en general deben quedar fuera de la concepción de la justicia. Sólo así será posible llegar a acuerdos que todos los ciudadanos puedan hacer suyos, aunque éstos sostengan creencias dispares. La única concepción de la persona calificable como «política» en tal sentido es la que entiende que los miembros de una sociedad son seres libres e iguales porque pueden escoger su propio bien, es decir, pueden elegir cómo quieren ser y qué vida quieren llevar sobre la base del reconocimiento de unos derechos fundamentales. Son personas capaces de responsabilizarse de sus propios objetivos a la luz de lo que razonablemente pueden esperar, habida cuenta del compromiso de las instituciones políticas con los principios de la justicia. Rawls hace así una apuesta clara a favor de los derechos universales a pesar de las diferencias culturales o ideológicas. Sólo desde esa perspectiva es posible alcanzar una concepción pública de la justicia como la que quedó definida en la *Teoría de la justicia*.

2) Si las distintas doctrinas comprehensivas existentes en una sociedad —las que sustentan diferencias ideológicas y culturales— son capaces de aceptar, cada una desde su especial idiosincrasia, la concepción pública de la justicia, esas

doctrinas pueden ser calificadas de «razonables». En tal caso, será posible que los valores políticos fundamentales, que no son otros que la igual libertad y la igualdad de oportunidades, puedan hacerse compatibles con las distintas doctrinas comprehensivas. Al consenso a que se llegue en ese cruce de unos valores políticos fundamentales y las doctrinas comprehensivas existentes en la sociedad lo llama Rawls «consenso entrecruzado». El primer resultado de un consenso entrecruzado es el de la aceptación de la constitución política, garantía de los derechos y libertades básicos, la base para modificar las doctrinas comprehensivas de los ciudadanos y convertirlas en ideas razonables. No cabe duda de que Rawls está pensando en su país, como es lógico, donde los mejores ejemplos de un consenso entrecruzado son las varias enmiendas a la Constitución de Estados Unidos: cada enmienda supone un consenso entre opiniones en principio dispares y contradictorias que han sido capaces de ir limando sus diferencias manteniendo sólo las más razonables, las únicas que pueden caber en el consenso y seguir respetando los valores políticos básicos. La abolición de la esclavitud, el sufragio universal y posiciones jurisprudenciales más cercanas a nosotros, como la sentencia *Roe versus Wade* sobre el aborto, muestran cómo es posible llegar a consensos entrecruzados aceptados por la mayoría, a pesar de las diferencias culturales o religiosas.

De esta forma, Rawls se coloca en las antípodas de la concepción de la política como la oposición amigo-enemigo. Al contrario, la renuncia a las teorías comprehensivas en aras del acuerdo tiene que ser posible gracias al «principio de reciprocidad» (o de cooperación), que exige limitarse a las propuestas que los demás puedan aceptar razonablemente sobre la base de argumentos y razones que puedan ser compartidas por todos. La dinámica que resulte de dicha actitud de reciprocidad tendrá como resultado la articula-

ción de la razón pública, es decir, de todas aquellas razones que deben compartir los ciudadanos como mínimos comunes a todos, no procedentes de iglesias, asociaciones o facciones grupales. El contenido de la razón pública será lo que, desde el principio, Rawls viene llamando «la justicia como equidad» que no es otra cosa que los principios sustantivos de la justicia, ya establecidos en la *Teoría de la justicia*, unidos a las razones que permitan determinar si dichos principios se interpretan y se aplican razonablemente.

De hecho, la razón pública incluye lo que Rawls denomina, asimismo, «las esencias constitucionales», a saber, los principios que definen la estructura general del Estado y el proceso político desarrollado por los tres poderes —ejecutivo, legislativo y judicial—, y el conjunto de derechos y libertades básicas. Sobre todo las libertades básicas, pues, a medida que Rawls va precisando con conceptos nuevos los contenidos de la justicia, se reafirma más en la convicción liberal de que lo realmente esencial —las esencias constitucionales— son «los principios definidores de las libertades básicas» en tanto que —llega a decir de forma literal— «la igualdad equitativa de oportunidades no puede ser considerada constitutivamente esencial». De algún modo, la «politización» de la ética que se da en esa segunda etapa de Rawls acerca el deber ser al ser al entender que lo que sea la justicia distributiva lo va determinando su desarrollo político fáctico. En concreto, Rawls acaba identificando la razón pública con la razón del Tribunal Supremo en su función de intérprete jurídico superior de la evolución de la justicia. El Rawls de *El liberalismo político* es más hegeliano que kantiano.

La realidad estadounidense es, desde su fundación, concienzudamente religiosa, si bien el Estado es un buen ejemplo de Estado laico. La Constitución americana es muy clara en la Primera Enmienda al declarar la libertad religiosa como principio inviolable. Pero es cierto que la confesionalidad religiosa, por mucho que se la quiera mantener al margen de la política y en el reducto de la vida privada de las personas, no deja de interferir a menudo con las decisiones políticas, como lo hace de hecho en todos los Estados que han sido confesionales. En la abolición de la esclavitud y en la lucha por los derechos civiles, la religión desempeñó un papel muy positivo a favor de la igualdad. Pero otras veces, como ocurre actualmente con ciertas manifestaciones religiosas en la escuela, como la plegaria, la polémica en torno al creacionismo y con todos los temas que conciernen a la bioética, la religión mantiene posturas que no pueden ser compartidas por creyentes y no creyentes y que dificultan los acuerdos. Por ello, Rawls ve fundamental explicar que la religión y la razón pública deben poder ser compatibles, que los creyentes deben aceptar un régimen constitucional que haga abstracción de las cuestiones de fe, porque sólo así podrán coexistir las libertades de unos y otros. La razón pública exige justificaciones públicas que consisten no sólo en razonamientos válidos, sino en argumentos comprensibles por todos independientemente de las creencias que los separan.

Al reafirmar la concepción de la persona esbozada ya en la *Teoría de la justicia*, según la cual ésta es racional (egoísta) pero también razonable, se pone más el énfasis ahora en la dimensión de la razonabilidad. Es preciso que los ciudadanos, al participar en decisiones que afectan a todos, como la participación en las elecciones, piensen en el bien común, y no en sus bienes particulares. Construir la razón pública es construir la justicia, la base común que todos los ciudadanos deben compartir. Los ciudadanos son libres para elegir su propio bien, que puede ser distinto en cada caso, pero el fundamento para que esa elección sea posible es la justicia, que es una obligación de todos.

Veremos que la propuesta rawlsiana de dejar a un lado las teorías comprehensivas para limitarse a las razones polí-

ticas no sólo es difícil de llevar a la práctica (¿de qué discutiremos si de entrada debemos renunciar a traer a colación lo que nos enfrenta?), sino que otros filósofos, como Habermas, la consideran poco justificada. Los críticos de Rawls le han hecho ver que la realidad está lejos de los principios de la justicia y que, aunque éstos no sean, a fin de cuentas, nada más que un procedimiento para alcanzar acuerdos equitativos, las pautas que establecen no permiten abarcar la totalidad de los problemas de un estado de cosas mucho más complejo de lo que prefigura la teoría.

¿ES POSIBLE UNA JUSTICIA INTERNACIONAL?

La *Teoría de la justicia* es un libro de filosofía moral que se propone encontrar los criterios de una concepción universal de la justicia. Pero es un hecho que la filosofía occidental ha hablado siempre desde y para el mundo occidental, ignorando la realidad del resto del mundo. Rawls se propone corregir esa deficiencia, pero no tarda en percatarse de que la «justicia como equidad» no es un ideal válido para todas las sociedades ni para todos los tiempos, una muestra más de cómo el afán de universalidad del filósofo ve cercenada su ambición a medida que se acerca a los problemas reales. Rawls ve cómo se tambalea su teoría, primero, al tener que lidiar con filósofos que parten de problemas que él en principio había ignorado. Le vuelve a ocurrir cuando se plantea si la concepción de la justicia que ha construido puede tener, efectivamente, un alcance internacional.

El tema lo trata en un libro menor, *El derecho de gentes*, que aparece en 1999. En él retoma la idea de una concepción política de la justicia, desarrollada en *El liberalismo político*, para analizar si es aplicable a los principios y la práctica de un derecho internacional. Parte de dos ideas que, de entrada, da por buenas: 1) la universalidad del contrato social; 2) la aceptabilidad o no de modelos de sociedad no liberales.

Con respecto al primer punto, hemos visto que la teoría de la justicia se ha construido como una teoría del contrato social. En tal sentido, es una teoría «constructivista» que no se fundamenta ni en la autoridad divina ni en algo parecido a la ley natural. Ahora, Rawls pone de relieve que el constructivismo debe aceptar diferentes principios para diferentes tipos de sujetos. Sabemos que la idea de «justicia como equidad», construida desde la posición original, se componía de dos elementos: la prioridad de las libertades y las medidas de igualdad de oportunidades para hacer efectivas las libertades. Ahora bien, desde la perspectiva de un derecho internacional (*law of peoples*), lo que hay que considerar es la distribución de los bienes básicos entre naciones y no entre ciudadanos. Entonces nos damos cuenta de que existen dos grandes tipos de naciones o sociedades: a) las que están de acuerdo con las ideas generales de la justicia; b) las que no están de acuerdo con tales concepciones. Entre las primeras puede haber *sociedades liberales* y democráticas, pero también *sociedades jerárquicas*, dominadas por una religión, donde la separación entre Iglesia y Estado no se contempla ni se admite. Entre las segundas están las sociedades que no buscan el contrato porque obedecen a *regímenes totalitarios*, y también las *sociedades pobres y no modernizadas* que carecen de condiciones para crear instituciones justas. Si trasladamos la idea de la posición original al ámbito internacional, donde el velo de ignorancia impide a las partes conocer cuál será su territorio, ¿qué concepción de la justicia se acordaría?

Por lo que hace al primer tipo de sociedades, las sociedades liberales no tendrían problemas en suscribir los principios de la justicia referidos y se establecería, en este caso, la

libertad e igualdad entre los pueblos, el derecho a la autodefensa y el deber de no intervención en los asuntos ajenos. En el caso de las sociedades jerárquicas, éstas merecerían el calificativo de sociedades «bien ordenadas» si, aun cuando tuvieran una religión dominante, ésta respetara el poder civil y estuvieran permitidas además otras religiones, y si, aun cuando no existiera la libertad de expresión propia de las sociedades liberales, se permitiera por lo menos un cierto disentimiento por parte de las familias o asociaciones representativas. En cualquier caso, Rawls cree que los dos tipos de sociedades, liberales y jerárquicas, podrían ser llamadas bien ordenadas o justas porque aceptarían derechos básicos como el derecho a la vida, a la seguridad, a la propiedad, a la igualdad jurídica, cierta libertad de conciencia y libertad de asociación y el derecho a emigrar. Es decir, aunque los derechos básicos tuvieran que matizarse y se aceptara un sujeto de derechos no siempre individual, Rawls entiende que es legítimo seguir hablando de un ideal de justicia para esas sociedades.

Otra cosa ocurre con las sociedades no democráticas, que no contemplan unos derechos básicos. A juicio de Rawls, la situación de los Estados de derecho respecto a los Estados sin ley es todavía una situación de «estado de naturaleza». Por una parte, habrá que imponer el respeto al derecho de autodefensa y, en casos extremos, emprender la defensa de los oprimidos por los Estados totalitarios. Por otra, los Estados de derecho deberán hacer lo posible —a través de organismos internacionales— para que todas las sociedades acaben siendo gobernadas por la ley. Finalmente, y por lo que hace a los países pobres, sin recursos para tener instituciones justas, la obligación de las sociedades bien ordenadas ha de ser la de ayudarlos a salir de la condición en que se encuentran. No ve Rawls la forma de que un principio como el de la diferencia, razonable en la justicia de ámbito nacional, pueda ser operativo a nivel internacional para tratar los problemas de las sociedades menos favorecidas. Ni las sociedades liberales ni las jerárquicas aceptarían la validez de ese principio. En definitiva, pues, la reflexión de Rawls es pesimista respecto a la posibilidad de una justicia internacional. No se trataría tanto —añade— de hacer valer unos criterios de justicia distributiva, sino de procurar hacer realidad la concepción ideal, prevista por Kant, de una sociedad de pueblos. Una propuesta que, hasta hoy, se ha mostrado tan quimérica como cualquier otro ideal.

LA CRÍTICA FEMINISTA A RAWLS

No tardó en pronunciarse tampoco la reacción de una serie de filósofas feministas a la teoría de la justicia de Rawls. Algunas de las voces más prominentes pusieron pronto de manifiesto que el pensamiento de Rawls incurría en los defectos característicos de todo el pensamiento liberal, que siempre fue ciego al sexismo y no supo preguntarse hasta qué punto sus teorías universales tenían en cuenta la situación especial de dominación sufrida por las mujeres a lo largo de los siglos.

Rawls atiende a esas voces que le reprochan no tener en cuenta el sexismo y procura subsanar los errores introduciendo en *El liberalismo político* el tema de la familia. Afirma que la familia es una parte de la estructura básica de la sociedad, que es la base de la producción y la reproducción, siendo el trabajo reproductivo socialmente imprescindible, pero a continuación añade que la familia queda fuera de los principios de la justicia, si bien se apresura a añadir que los miembros de la familia no deberían violarlos, pues, de lo contrario, se resentiría la igualdad de oportunidades. No niega que hombres y mujeres tienen los mismos derechos,

pero no integra en su teoría los obstáculos reales que impiden que esos derechos valgan por igual para hombres y mujeres.

Es una observación pobre, a juicio de Susan Moller Okin,[7] quien critica que Rawls no se plantee si la familia monógama es justa ni se detenga a considerar cuestiones relativas a la justicia interna de la familia. Da por supuesto que hombres y mujeres participan por igual en la vida pública. No considera explícitamente la sumisión de la mujer, aunque vea, en algún momento, que el principio de la diferencia puede favorecerla. En definitiva, pues, Rawls acepta sin discusión la concepción tradicional y conservadora de familia, perpetuadora de desigualdades y con una división del trabajo no equitativa. No ve la sociedad desde el punto de vista de la mujer, lo que pone de manifiesto la trampa de la neutralidad pretendidamente garantizada en la posición original por el velo de la ignorancia. Incluso —piensa Okin— Rawls debería haber considerado las diferencias psicológicas y en las expectativas de vida que se dan entre hombres y mujeres. En resumen, aunque dicha filósofa reconoce que la concepción de la justicia de Rawls posee un potencial feminista nada despreciable, piensa que si la *Teoría de la justicia* hubiera sido escrita por una mujer, hubiera prestado más atención a circunstancias que su autor no contempla. Por su parte, Iris Marion Young[8] le reprocha a Rawls la falta de consideración hacia una «ciudadanía diferenciada» como punto de partida de cualquier teoría democrática. Ningún grupo humano puede hablar en nombre de un supuesto interés general, pues para que dicho interés se manifieste hay que procurar que todas las experiencias y perspectivas sociales estén presentes en el sistema democrático. Dado que las normas y valores existentes proceden de concepciones masculinas, es inevitable hablar de derechos especiales que conciernan a los déficits que sufren las mujeres, derechos especiales que, por

ejemplo, atiendan la situación de las embarazadas de forma que la maternidad no sea un obstáculo para la ocupación laboral. Unos derechos que deberían hacerse extensivos a todos los sectores que no pertenecen a los paradigmas del «trabajador normal y sano» y de «la situación laboral típica». En otro orden de cosas, la jubilación por edad y no por capacidad es un oprobio y discriminación a las personas mayores. En suma, la justicia, si lo es de verdad, debe atender al diferente en su diferencia específica. El principio de la diferencia rawlsiano es excesivamente vago para ello.

La importancia de una teoría filosófica se pone de manifiesto sobre todo cuando suscita un interés y curiosidad en muchas otras disciplinas alejadas desde hace tiempo del discurso y el vocabulario filosóficos. Rawls ha sabido llevar a la filosofía moral y política —que, en este caso, vienen a ser lo mismo— a un terreno que no puede dejar indiferentes a teóricos de otras disciplinas, como la ciencia política, la sociología, el derecho o la economía. Algo parecido ha sabido hacer Habermas, principal teórico de la ética comunicativa que se trata en el capítulo que sigue.

18

LA ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN

En el continente europeo, la filosofía moral recupera su vigor gracias al esfuerzo de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, que elaboran una nueva teoría de la racionalidad práctica, que ha recibido indistintamente los nombres de «ética comunicativa», «ética discursiva» y «ética del diálogo». Su principal característica es la de sustituir la filosofía de la conciencia, típica de la modernidad, por una filosofía de la interacción lingüística, que recoge aportaciones tanto de la última filosofía analítica como de otras corrientes filosóficas para las que igualmente el lenguaje es el principal objeto de estudio.

Por lo que hace a la filosofía analítica, esta nueva ética basada en la comunicación se inspira especialmente en la segunda etapa del pensamiento de Wittgenstein así como en la teoría de los actos del habla de John Langshaw Austin y John Searle. Es notable también la influencia de una disciplina nueva creada por Charles Sanders Peirce, la semiótica, que llama la atención sobre las tres dimensiones de los signos: la sintaxis, la semántica y la pragmática. Otra corriente de pensamiento igualmente recogida en la nueva ética es el método hermenéutico que Friedrich Schleiermacher ha aplicado a la teología y será retomado luego por filósofos como Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. En cualquier caso, todas estas corrientes marcan un enfoque distinto, una perspectiva lingüística distanciada del reduccionismo de los neopositivistas. Ahora el lenguaje ya no es considerado como un

conjunto de signos cuya función esencial es reflejar o retratar la realidad. El lenguaje es, por el contrario, un instrumento que cumple múltiples funciones, cuyo significado o sentido no está determinado o fijado de una vez por todas, sino que sufre variaciones de acuerdo con la forma de utilizarlo de los hablantes.

El llamado «segundo Wittgenstein» desarrolla en sus *Investigaciones filosóficas* —su segunda gran obra después del *Tractatus*, que sale a la luz en 1951— una concepción dinámica del significado, que no depende de una sintaxis lógica ni de una semántica estrictamente referencial, sino de una pragmática que se fija sobre todo en las relaciones entre el lenguaje y los hablantes. El Wittgenstein que ahora interesa es el de la teoría de los «juegos de lenguaje», según la cual el significado del lenguaje viene determinado por el uso que se hace de él en los distintos contextos. Saber quién habla, para quién se habla y en qué circunstancias se habla es tan importante para entender una frase como conocer el significado teórico de cada una de las palabras que la componen. De ahí deriva la teoría de los «actos de habla» (*speech acts*) de Austin expuesta en el influyente libro *How To Do Things with Words* (1962).[1] El método hermenéutico, por su parte, pone de relieve la importancia que la interpretación tiene para entender el significado de un texto. Aplicado en principio a los textos bíblicos, algunos filósofos de tradición fenomenológica, entre los que destacan Heidegger y Gadamer, se apropian de la hermenéutica como una nueva forma filosófica de comprensión de la realidad. Tanto la pragmática del lenguaje de Wittgenstein como la hermenéutica desempeñan un papel fundamental en la construcción de un pensamiento ético que encuentra en la capacidad lingüística del ser humano la explicación y el fundamento de la moralidad. Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas son los principales representantes de este nuevo modo de pensar la ética.

DEL MONÓLOGO AL DIÁLOGO. LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL

En 1972, Karl-Otto Apel (1922) publica una obra en dos volúmenes que lleva el título de *La transformación de la filosofía*, donde recoge los textos más significativos de su producción filosófica en busca de una nueva forma de entender la epistemología y la ética. El primer tomo de la obra, muy influido, según confiesa su propio autor, por Heidegger, establece la relación entre la hermenéutica y el análisis del lenguaje derivado de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. El segundo tomo reúne los textos dirigidos a elaborar una teoría ética de carácter normativo, con un doble propósito: por una parte, se propone acabar con el reduccionismo y el dogmatismo propio del positivismo científico; por otra, conseguir una ética que establezca la estructura teórica de un ideal a perseguir y con el que criticar permanentemente la praxis. Tras el objetivo de dotar a la filosofía de una capacidad de influir en la realidad se encuentra, además de la ambición de hallar una nueva teorización para la ética, la voluntad de salir al paso de la reciente y trágica experiencia del pueblo alemán y recuperar la capacidad de reacción y de crítica que le faltó para oponerse al nazismo. Transformar la filosofía es liberarla de su impotencia, recogiendo de algún modo la idea de Karl Marx de que la «superación de la filosofía» dependía de su «realización», es decir, de la «transformación filosófica del mundo». Recordando una anécdota, Apel explica el sentido de la transformación que quiere para la filosofía:

> Recuerdo que un estudiante —representante de la nueva izquierda— recomendó en el XIV° Congreso Internacional de Filosofía de Viena un cambio de función semejante [al pedido por Marx] para la «impotente» filosofía, poco después de la ocupación de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia. En aquel momento, la institucionalización de la filosofía impotente, que se ha ido consiguiendo desde Sócrates, como isla de comunicación aquende o allende la toma política de partido, se me *apareció* como necesaria y, en cierto sentido, como reconfortante.[2]

Después de Auschwitz, la filosofía y, muy especialmente, la ética debían transformarse y emprender un nuevo camino de compromiso radical con la historia. Sin renunciar a la teoría y a la abstracción que caracterizan a la reflexión filosófica, la ética estaba llamada a aportar mecanismos y criterios para, por lo menos, ejercer la crítica. Había que volver al universalismo ético sistematizado por Kant, pero de otra forma: evitando el solipsismo de la conciencia que razona consigo misma y se queda en un idealismo demasiado alejado de la práctica. El solipsismo de la razón pura debía ser sustituido por la pluralidad de puntos de vista que compone la comunidad de hablantes. A partir de ahora, ya no será la conciencia, sino el lenguaje, el punto de partida de la ética. Apel construirá una filosofía trascendental como la kantiana, pues sin el apoyo trascendental no se sostiene la universalidad que la filosofía busca para la ética, pero no lo hará resucitando al sujeto pensante kantiano, sino mirando a la comunidad que dialoga e intercambia opiniones.

En esta empresa es donde le ayudan la hermenéutica y la concepción del lenguaje de Wittgenstein, pues, en ambos casos, el lenguaje no es visto como un conjunto de signos relacionados por una forma lógica, sino como un texto en un contexto y portador de una intención determinada. Fundamental para la hermenéutica es la idea de que todo texto está escrito desde una perspectiva particular construida desde la intersubjetividad o interacción entre los sujetos, la cual es inevitablemente relativa. El giro imprescindible lo ha dado

Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, corrigiendo su propia tesis de que debe existir una forma lógica para que el lenguaje sea significativo. La forma lógica no es fundamental, pues el lenguaje cumple más funciones que la de describir la realidad, que no es ni la única ni la más importante. Lejos de consistir en un conjunto de signos estáticos, el lenguaje es expresión de una «forma de vida» dinámica y variable. De acuerdo con ello, el lenguaje carece de una definición esencial según la cual debería servir exclusivamente para describir los hechos. Ahora el lenguaje es visto como un instrumento de comunicación, un conjunto de «juegos» que los hablantes regulan a su modo según lo que se propongan decir o hacer. Ya no hay un modelo de lenguaje paradigmático, el referencial o el científico, sino que todo es lingüísticamente posible, siempre que haya hablantes que den cuenta de tal posibilidad.

Esa concepción del lenguaje permite partir de lo que los fenomenólogos han llamado el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), la realidad de unos hablantes que ponen nombres a las cosas y las relacionan entre sí, pero que también las valoran y utilizan el lenguaje para argumentar y discutir. La dimensión pragmática del lenguaje, la interacción sígnica entre los hablantes, permite una comprensión más rica de la realidad y, al mismo tiempo, pone de manifiesto la existencia de una «esfera común», el espacio lingüístico, en el cual el sujeto experimenta, actúa, se desenvuelve y habla con sus semejantes. Si lo que nos une es el lenguaje como tal, la realidad lingüística que somos, ese vínculo común podrá entenderse como el garante de la objetividad del conocimiento así como de la validez de las normas que nos damos para actuar correctamente y vivir en común.

La verdad u objetividad del conocimiento y la universalidad de las normas morales son dos caras de un mismo problema filosófico. La filosofía moderna, desde Descartes hasta el *Tractatus* de Wittgenstein, trata de resolver el problema explicando cómo el sujeto que conoce o que valora la realidad es capaz de dejar a un lado su singularidad específica y se sitúa en el punto de vista racional, trascendental, que no se identifica con ningún sujeto particular sino con los rasgos comunes a todo sujeto racional. Sólo desde la perspectiva del sujeto trascendental el conocimiento deja de ser subjetivo y es enunciable un imperativo categórico como criterio absoluto de la acción moral. Ahora bien, esta forma de resolver la objetividad del conocimiento y la universalidad del juicio moral no convence del todo. La fe en una supuesta razón pura está llena de grietas. Por eso, el sujeto solitario es reemplazado por la intersubjetividad. Aunque el cambio no es tan sencillo. Al abandonar el punto de vista del sujeto o de la conciencia y adoptar el de la comunidad de hablantes, la pretensión de universalidad se tambalea, el discurso es la amalgama de opiniones plurales y es difícil eludir el relativismo. Si Wittgenstein afirma que el lenguaje se diversifica en una multiplicidad de juegos y expresa una pluralidad de formas de vida, ¿cómo averiguar cuál de ellas es más auténtica? ¿Es posible comparar unos juegos con otros, traducirlos mutuamente? ¿Hay que renunciar a hablar de objetividad y de verdad? ¿Hasta qué punto el lenguaje nos une o, más bien, nos separa? ¿Cómo alcanzar normas y valoraciones comunes?

La filosofía del segundo Wittgenstein parece relativista, pero no lo es. Es cierto que diversifica el lenguaje en una multiplicidad de juegos y formas de vida, todos ellos válidos mientras funcionen. Pero, al mismo tiempo, sostiene claramente que el lenguaje como tal —no los distintos lenguajes— es un juego y expresa una forma de vida que es la forma de vida específica del ser humano, cuyo rasgo más característico es la capacidad de hablar para comunicarse y entenderse con sus semejantes. Tal es el sentido en que el

lenguaje une y no separa: el que deriva del hecho de que inevitablemente somos seres lingüísticos. Ahora bien, ¿puede entenderse esa forma de vida lingüística como el trascendental que sustituye a la forma lógica del *Tractatus*? Si allí era excluido como desprovisto de significado todo lenguaje que no se atuviera a la forma lógica y que no fuera científico, ¿hay en el segundo Wittgenstein algún juego lingüístico que no cumpla los requisitos mínimos para ser considerado lenguaje? La respuesta del filósofo es rotunda al afirmar que, por encima de todo, el lenguaje es comunitario, no existe el lenguaje privado, el que hablaría y entendería un solo hablante, porque ese lenguaje de un ser solitario no cumpliría el cometido esencial del habla, que es la comunicación. El lenguaje es un sistema sujeto a reglas, reglas que pueden ser diversas y cambiantes, pero que no pueden dejar de ser compartidas, porque no tiene sentido la regla para un solo seguidor de la misma. Dicho de otra forma, en la base de la comunicación lingüística hay un acuerdo fundamental e imprescindible y, si ese acuerdo falta, el lenguaje deja de cumplir su función comunicativa esencial.

Ese acuerdo sin el cual no hay comunicación es al que se aferrarán Apel y Habermas como fundamento de la verdad y la legitimidad de las normas. De esta forma, la práctica lingüística y lo que la constituye —la comunicación— dotará a la ética de una finalidad hasta ahora inédita, dado que el objetivo del diálogo y de la deliberación es recabar acuerdos. Por experiencia sabemos que existe una comunidad de hablantes que formula leyes científicas, establece concepciones del mundo y fija normas de conducta. Lo que habrá que ver es si existe algún criterio desde el cual validar esas leyes y normas. Un criterio que no podrá ser empírico, porque lo empírico es contingente y nunca permite el paso automático a la validación universal. Apel encuentra en el filósofo pragmatista y fundador de la semiótica, Charles S. Peirce

(1839-1914), la idea que necesita para no ceder al relativismo al que parecen conducir la hermenéutica y la teoría de los juegos del lenguaje. Es cierto que la sociedad es una comunidad de interpretación y una comunidad de hablantes real y limitada, pero esa comunidad tiene un *télos*, tiene un fin, que consiste en llegar a acuerdos que sólo se pueden validar a la luz de una «comunidad ilimitada» o una «comunidad ideal». ¿Qué quiere decir?

Quiere decir que el criterio del discurso veraz o de la norma válida no es la pura convención, que se da por buena por costumbre, ni tampoco el acuerdo fáctico. El mismo lenguaje como acto de habla o como «acción comunicativa», según la acepción de Habermas, aporta y establece sus propias reglas de verdad y validez. Para poder hablar y entenderse, los interlocutores aceptan un consentimiento potencial que los obliga a no usar arbitrariamente los signos, sino a someterlos a unas reglas semánticas y también pragmáticas. En la búsqueda de acuerdo tiene que haber un reconocimiento recíproco de los sujetos y el compromiso de respetarse mutuamente y decir la verdad. Así, la pragmática real de los actos de habla o el uso concreto del lenguaje como instrumento de comunicación nos remite a una «pragmática trascendental» que establece las reglas que la comunicación racional requiere. Esa pragmática trascendental, esas reglas del juego de la comunicación racional, remite a lo que los filósofos de la ética discursiva llaman «situación ideal de diálogo», consistente en una situación ideal o imaginaria en la que es respetado el presupuesto fundamental de la comunicación: el reconocimiento de los participantes en el diálogo como seres igualmente libres y dignos. Una situación que recuerda la posición original de Rawls, aunque sólo sea por el hecho de que es una construcción hipotética, no real, pero en la que se dan, en este caso, las condiciones de una comunicación lograda y éticamente correcta.

La reflexión trascendental descubre, así, el *a priori* de la comunicación, la condición de posibilidad de la comunicación más auténtica, condición desde la que por lo menos es posible criticar las comunicaciones distorsionadas, que son las que se producen en el mundo real donde no todos los interlocutores gozan del mismo derecho a hablar y donde la dominación, el engaño y la manipulación son constantes. Esa comunicación deficiente que todos conocemos, en la que los hablantes no son considerados igualmente libres y dignos, tiene en la situación ideal de diálogo un contrafáctico con el que ser contrastada, pues sólo en la comunidad ideal se consiguen consensos legítimos y justos. Pero lo importante aquí es subrayar que es la idea misma de comunicación la que impone un ideal normativo, constituyéndose en fundamento de la normatividad moral. Es el ideal o las reglas implícitas en el acto comunicativo lo que indica cuáles son los requisitos indispensables de la comunicación: la consideración de todos los participantes como libres e iguales, la exigencia de no mentir y de reconocer al otro como persona. «Mentir es un vicio maldito —había escrito Montaigne—, no son sino nuestras palabras las que nos unen y nos convierten en humanos». Esa intuición que rechaza de plano la mentira es una intuición ética. Es lo que se da a entender cuando se dice que el acto lingüístico presupone una ética, en el uso del lenguaje es donde la persona puede llegar a realizarse y ser reconocida como persona, como pone de manifiesto Apel en este párrafo:

> Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.[3]

EL INTERÉS EMANCIPATORIO

Regresamos, así, a una ética que busca fundamentar la universalidad de las normas, pero la universalidad ya no se justifica desde la conciencia del sujeto, sino desde la pragmática del lenguaje, no desde la subjetividad, sino desde la intersubjetividad. El juicio y la normatividad, moral son contemplados no como algo que se origina en la interioridad del sujeto, sino como acción social; es más, como acción social verbalizada. Una acción que no sólo es, como la llama Apel, «acción estratégica», en el sentido de que se propone un fin y busca la mejor forma de realizarlo sobre la base de una «racionalidad instrumental», sino que es también «acción comunicativa», en la medida en que recaba la comprensión del otro, no busca sólo el éxito personal y reconoce al otro como un igual.

Aunque Apel es quien inicia y establece los parámetros de esa nueva teoría de la razón práctica basada en la comunicación o en el discurso, quien la desarrolla ampliamente y acaba llevándose los laureles de la teoría ética de la comunicación es Jürgen Habermas. Discípulo de los creadores de la Escuela de Fráncfort, Max Horkheimer y Theodor Adorno, a Habermas le preocupa, como a todos ellos, el desfase entre la teoría y la práctica, así como el lugar que debe ocupar la teoría en las ciencias sociales. Al igual que Apel y los filósofos francfortianos, Habermas se propone corregir la reducción de la racionalidad a una racionalidad instrumental y técnica, que no da cuenta de la capacidad emancipatoria del ser humano e ignora los fines últimos. La formación sociológica de los filósofos francfortianos lleva a ambos pensadores a buscar la explicación de la acción social en los «intereses» que orientan el trabajo y la interacción humana. Es un hecho que el conocimiento se mueve por intereses de distinto tipo, el conocimiento des-interesado no existe, pero no todos los

intereses que mueven la acción son equiparables. Recogiendo la distinción de Apel entre acción estratégica y acción comunicativa, Habermas especifica que existen tres tipos de intereses del conocimiento:

a) el interés técnico, cuyo fin es dominar la realidad y que es estudiado por las ciencias empíricas;
b) el interés práctico, cuyo fin es entender la realidad y que es estudiado por las ciencias histórico-hermenéuticas;
c) el interés emancipatorio, liberador del ser humano, estudiado por las ciencias sociales críticas.

La sociedad moderna y el surgimiento del capitalismo han convertido a la esfera económica en la única esfera racional y la racionalidad técnica invade todos los ámbitos: el productivo, el familiar, el educativo y el administrativo, quedando preterida la dimensión comunicativa, que es la más específica del ser humano. Habermas se propone rescatar la racionalidad final como fundamento de la moral cuando ni la religión ni la metafísica sirven ya para sostenerla, pero, como también hace Apel, la racionalidad que busca no es la de un sujeto abstracto, sino la que se refleja en la acción histórico-social, ya que ése es el espacio en el que se constituyen el sujeto del conocimiento y el sujeto de la moral.

Por «interés práctico» entiende Habermas el proceso de autoconstitución del ser humano que aspira a su progresiva emancipación, un proceso que consiste en el intento de recuperar la comunicación perdida o de liberar a la sociedad de una comunicación distorsionada. Así, la racionalidad instrumental implícita en el trabajo humano se complementa con la acción comunicativa o interacción lingüística. Ahora bien, como ha dicho también Apel, no toda comunicación es liberadora. El mismo concepto de comunicación da a entender que existen unas estructuras generales de la comunicación que debieran reflejarse en la interacción real. Dicho de otra forma y repitiendo lo dicho hace un momento, en el «es» de la comunicación están implícitas todas las posibilidades del ser humano: el habla concreta presupone la situación lingüística ideal.

Dicha situación lingüística ideal en la que se cumplirían los universales constitutivos del diálogo, ese *a priori de* la comunicación, es posible porque estamos dotados de una «competencia comunicativa» gracias a la cual podemos perfeccionar y racionalizar la comunicación real con vistas al *télos* último de la comunicación lingüística que es el acuerdo. Así, la concepción de una situación lingüística ideal actúa como el criterio que necesitamos para validar la comunicación real concreta. La competencia comunicativa incluye todos los requisitos que todo acto comunicativo que aspira a ser racional debe tener en cuenta: la verdad, la libertad y la justicia. El acto de habla debe ser veraz, libre y justo para ser racional o ético. Esos requisitos se cumplirían satisfactoriamente en una situación comunicativa ideal donde habría genuina simetría entre los hablantes y nadie sufriría dominación de ningún tipo. En contraste con la situación ideal, la comunicación real nunca es totalmente racional, pero debe aspirar a serlo cumpliendo las exigencias que le impone el acto de habla. Así, la universalidad de la moral encuentra su fundamento en la estructura del lenguaje entendido como acción comunicativa. Es el lenguaje el que impone unas normas de interacción que son morales. Por el lenguaje, piensa Habermas, el hombre se realiza en la historia y aspira a encontrar una comunidad universal.

EL IMPERATIVO ÉTICO DE LA COMUNICACIÓN RACIONAL

En el libro *Conciencia moral y acción comunicativa*,[4] Habermas desarrolla ampliamente su versión de la ética comunicativa o ética del discurso. Su propósito es superar la insuficiencia de muchas teorías éticas que no llegan a aclarar lo más importante: la validez de las normas. Dado que la interacción comunicativa es aquella en la cual «los participantes coordinan de común acuerdo sus planes de acción», lo que da validez a las normas es que éstas «se ganen el reconocimiento de todos los afectados». No sólo refuta así la ética kantiana, sino también la de Rawls, que deriva sus principios más de un sujeto ideal que monologa que de un diálogo. Habermas, por el contrario, socializa el proceso de validación de las normas, pues entiende que no basta que el sujeto reflexione desde una supuesta imparcialidad, sino que es precisa una argumentación real para que las normas sean válidas.

Lo que la ética comunicativa o ética discursiva propone no son contenidos morales, sino un procedimiento para determinar la validez de los acuerdos normativos. Se parte del supuesto de que toda discusión sobre asuntos prácticos que ha de dar lugar a normas busca un acuerdo. Éste, para ser válido y racional, debe cumplir los requisitos de la comunicación entre iguales, que incluyen la idea de imparcialidad y el reconocimiento recíproco de los participantes o afectados por la discusión. En un Estado de derecho no existen más leyes legítimas que las que todos los ciudadanos hubieran podido querer, lo cual implica que todos los ciudadanos sean tenidos en cuenta a la hora de establecer normas que afectan a todos. Se reconstruye así el imperativo categórico kantiano en términos de una ética de la comunicación que sustituye a la filosofía de la conciencia. Al imperativo no se llega a partir del *faktum* de la razón, sino a partir de la acción comunicativa, y queda formulado de esta manera:

> Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.[5]

Explica Adela Cortina que los rasgos de la ética discursiva diseñada por Apel y por Habermas son los de una ética «cognitivista, deontológica, formal y universalista». Rasgos que también tiene la ética kantiana, pero que, en la ética discursiva adquieren un sentido distinto, pues «nuestro cognitivismo [el de la ética discursiva] enraizará en una filosofía del lenguaje —no de la conciencia—, nuestro deontologismo estará preñado de telelologismo, nuestro formalismo dará lugar a una ética de actitudes y nuestro universalismo no pretenderá en modo alguno homogeneidad».[6]

Efectivamente, el punto de partida lingüístico acaba con el de la conciencia y el imperativo ético deriva del fin de la acción comunicativa, lo que viene a corregir la idea kantiana de que lo único moralmente bueno es la buena voluntad. No es, digámoslo otra vez, la coherencia lógica y racional del sujeto consigo mismo lo que encarna el imperativo ético, sino el cumplimiento cabal de los requisitos del discurso o de la comunicación, que llevan al acuerdo justo. Además, el universalismo ético al que se aspira, el acuerdo normativo, al tener como base la pragmática o la relación real entre los hablantes, no presupone una homogeneidad, sino todo lo contrario: una pluralidad de puntos de vista que evolucionan histórica y socialmente en busca del acuerdo. En cuanto al sujeto lingüístico, debe dotarse de una personalidad especial, de un conjunto de valores y actitudes en ausencia de las cuales es imposible avanzar hacia una comunicación cada vez más racional.

El enfoque y los rasgos de la ética del discurso habermasiano muestran bastantes semejanzas con la teoría de la justicia de Rawls, pero también algunas discrepancias que han

llevado a un debate sostenido entre los dos filósofos. Ambas formas de entender la ética recuperan la reflexión trascendental, pero con matices distintos. Rawls va directamente a establecer los requisitos éticos de la justicia y a fundamentar la imparcialidad de los mismos proyectando la «posición original» a modo de trascendental o condición de posibilidad de la decisión imparcial. Habermas, por su parte, busca algo diferente del establecimiento de los principios de la justicia distributiva: busca los fundamentos de la deliberación democrática y los encuentra en los presupuestos de la comunicación racional o justa. Ni Rawls ni Habermas ofrecen una ética que aporte contenidos sustantivos. Son éticas procedimentales que proponen una forma de proceder que valide y justifique las decisiones políticas.

Habermas se desmarca, asimismo, del liberalismo político de Rawls porque lo juzga demasiado liberal y dependiente de una libertad estrictamente negativa. La teoría habermasiana es más republicana que liberal en el sentido de que da más importancia a la participación de los ciudadanos en la praxis común. Si Rawls entiende que el sujeto de la justicia son las instituciones que protegen los derechos fundamentales o los bienes primarios, Habermas se centra en el principio de la soberanía popular y en la necesidad de que el Estado no sólo sea garante de unos derechos, sino también de la construcción de un *éthos* en el cual florezca, además de la libertad negativa de no interferencia, la libertad positiva o el interés emancipatorio. La formación de las voluntades es vista, así, como el resultado de una comunicación pública orientada al mutuo entendimiento, pues el modelo de la autolegislación no debe ser el mercado, sino el diálogo.

19

PRAGMATISTAS, COMUNITARISTAS Y REPUBLICANOS

El intento por elaborar una ética menos especulativa que la del racionalismo ilustrado y un poco más cercana a la realidad, como han hecho Rawls y Habermas, no cuenta con el beneplácito de todos los filósofos. Después de las críticas de Marx y de Nietzsche a los valores supuestamente universales, después del reduccionismo analítico, construir una teoría ética que ponga los cimientos de la justicia o la democracia en sí mismas es una empresa que tiene que desembarazarse de todos los obstáculos característicos de la posmodernidad, pues ésta no se limita a rechazar la metafísica y la búsqueda de fundamentos y explicaciones totales, sino que reniega de la filosofía tal como siempre se ha entendido: aplaude el escepticismo, destierra conceptos como el de verdad o justicia, no le estorba el relativismo. Los posmodernos piensan que si hay que salvar la filosofía de un declive inevitable, habrá que aprender a filosofar de otra manera. El desgaste de la tradición filosófica por el desarrollo y expansión de las ciencias empíricas y sociales se acentúa más y más. A ello hay que añadir la sensación de impostura que producen los ideales de la Ilustración después de la decepcionante experiencia de la primera mitad del siglo XX, con dos guerras mundiales, los regímenes totalitarios instalados en Europa y el Holocausto nazi. Las promesas de la democracia liberal no parecen poder cumplirse, como no dejan de repetir los miembros de la Escuela de Fráncfort.

Otra circunstancia histórica que complica la tarea de pensar el mundo y enmarcarlo en parámetros que pretenden valer para todos es el proceso de descolonización, que deja al descubierto la cara menos honorable de la cultura occidental. Los estudios antropológicos, de reciente creación, no dejan de poner de relieve que en el mundo existen culturas muy diversas, que no son comparables entre ellas y que escapan al ideal de concebir el mundo desde una óptica unificadora. Todo es invadido por el fervor multicultural que atañe también a la reflexión ética tiñéndola de relativismo. A su vez, la expansión de las democracias y la creación del Estado del bienestar, cuyo trasfondo es la Declaración Universal de Derechos Humanos, muestran que la reflexión ética sigue estando ahí, aunque sólo sea para ejercer la crítica y desvelar el vacío que encubren las grandes palabras como la justicia, la paz o la igualdad. Puede decirse que la innovación filosófica adquiere un carácter cada vez más modesto y se dirige más a poner de manifiesto las deficiencias de las teorías precedentes que a proponer nuevas teorías. Aun así, tres corrientes de pensamiento se abren paso representando ese sentir filosófico que renuncia a escribir otro nuevo gran relato sobre lo que deba ser la justicia o el bien, y se inscribe en un pensamiento fragmentario, menos ambicioso, pero no menos interesante. En este capítulo veremos en qué sentido el pragmatismo, el comunitarismo y el republicanismo han hecho aportaciones importantes para la ética.

EL PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

Richard Rorty (1931-2007) inicia su carrera filosófica en la senda de la filosofía analítica, de la que pronto se distancia al escribir su ya mencionado *El giro lingüístico*. A partir de ahí, se propone buscar inspiración filosófica en otro lugar, y

la encuentra en el pragmatismo americano, una corriente que habían iniciado Charles S. Peirce, William James y John Dewey, tres filósofos con intereses dispares pero unidos por una convicción de base que transmuta la definición clásica de verdad como correspondencia del lenguaje con los hechos. Para el pragmatismo, la verdad es otra cosa: la verdad de una afirmación o una creencia se demuestra si en la práctica funcionan. Rorty resucita el pragmatismo y le insufla una savia nueva y personal. Se ha dado cuenta de que la filosofía debe cambiar de paradigma y de que el cambio no vendrá de la mano de la filosofía analítica. Lo explica en el libro titulado *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979),[1] donde, después de criticar la epistemología que comienza con Descartes y que entiende la objetividad o la verdad como la correspondencia entre pensamiento y realidad, destaca a los tres filósofos que, a su juicio, han dado el giro adecuado para cambiar la manera de filosofar: son Heidegger, Dewey y el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Entiende que cada uno de ellos aborda la filosofía de un modo radicalmente posmoderno y posfilosófico, que él mismo pondrá de manifiesto en su libro más conocido: *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989).[2]

El enfoque de Rorty nunca pretende superar un relativismo que cree inevitable. Una cierta filosofía continental (Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze), junto con el pragmatismo, han coincidido en afirmar la ubicuidad del lenguaje tomándolo como punto de partida de la reflexión filosófica. Ahora bien, la filosofía no puede abarcar las relaciones del lenguaje con el mundo porque el filósofo no puede salir de sí mismo y ponerse en la posición de un absoluto que contempla el todo. No podemos escapar a nuestra finitud, somos lenguaje y hay que dejar que éste hable, sin intentar encontrar algo más allá del lenguaje que sirva de explicación al hecho lingüístico y a lo que decimos.

En este sentido, Rorty se inscribe en una cultura posfilosófica que ya no busca absolutos ni criterios últimos. No conocemos la realidad como tal, sino algunas descripciones de la misma: las «verdades inmortales» no existen. Filosofar no es otra cosa que sentirse parte de una «conversación inacabada»; la cultura posfilosófica es un «pensamiento débil», como enuncia por las mismas fechas Gianni Vattimo, la cultura que reconoce por encima de todo la contingencia de una realidad en la que los hombres y las mujeres se encuentran solos, finitos, sin vínculos con el más allá.

Una de las ideas más persistentes de Rorty es que debemos renunciar al «confort metafísico», al amparo de unos principios universales que ofrecen seguridad porque se supone que hablan en nombre de la verdad. La contrapartida de esa pérdida de confort es el saberse parte de una comunidad. Por eso, nuestra «contingencia» debe ir acompañada de «solidaridad». Del mismo modo que lo hicieran James y Dewey, Rorty piensa que las creencias son todas ellas igualmente válidas y que es imposible escoger entre teorías filosóficas diferentes tratando de discernir cuál es mejor o más verdadera. Rechaza la tesis de Apel y de Habermas de que el diálogo debe llevar necesariamente a un acuerdo o a un consenso racional. Para un pragmatista, el hecho de hablar y escuchar es en sí mismo una virtud moral, no hace falta añadir más ni buscar otras finalidades que lo justifiquen. Tampoco sirve de nada proyectar un constructo como el de la pragmática trascendental. De algún modo, esa idea de diálogo o conversación sustituye la ampulosidad de la razón. No busca una teoría trascendental porque no niega ni rechaza el inevitable etnocentrismo desde el que cualquier filósofo habla. ¿Qué quiere decir «comunicación distorsionada»? ¿Cuáles son los criterios para definirla? Seguramente no otros que los de los seguidores de Platón, Newton, Kant, Marx, Darwin, Freud o Dewey.

La principal diferencia entre el pragmatismo de Rorty y las filosofías recién consideradas de Rawls y Apel o Habermas es que Rorty piensa y defiende, con una tenacidad implacable, que la fundamentación filosófica no hace ninguna falta. No hace falta porque es imposible postular una naturaleza humana, una ley natural o una razón, que sirvan de fundamento a una concepción universal de la justicia, como pretende Rawls. Que hayamos llegado a la democracia es un hecho que hay que aceptar como tal sin proponerse justificar que la democracia es el régimen más perfecto. Rorty rechaza de plano la idea de una filosofía primera (lo que lo hace más posmoderno que nadie), introduce la «ironía» en su modo de ejercer la filosofía, una posición que él mismo califica como más «estética», pero que no deja de tener un objetivo moral: el de hacer a las personas más tolerantes y más liberales. Él lo dice con una afirmación que sirve de título a uno de sus escritos más conocidos: hay que poner la democracia por delante de la filosofía. El desencanto que preocupó a Weber, a Heidegger o a MacIntyre no debería ser motivo de preocupación si consideramos lo difícil que es encantarse con una determinada visión del mundo y ser tolerante con todas las demás. Dewey y Jefferson describieron América como un «experimento»: es lo que debe ser la filosofía y la democracia: un experimento de cooperación que recuerde, para no repetirlos, los fracasos del pasado, y no un intento de realizar un orden social ahistórico y utópico. En el libro *Contingencia, ironía y solidaridad* presenta la teoría del «liberal irónico», que ve la vida como un poema inacabado. La inspiración le viene de Nabokov, quien «construyó su mejor libro, *Pale Fire*, en torno de la frase: "La vida del hombre es el comentario de un abstruso poema inacabado"».[3]

EN BUSCA DE LA VIRTUD. ALASDAIR MACINTYRE

Alasdair MacIntyre es el ejemplo más característico y también más extremo de lo que ha venido en llamarse «comunitarismo», una corriente que engloba a una serie de pensadores que, de un modo u otro, reivindican un regreso a la comunidad. El libro *After Virtue*,[4] publicado en 1984, constituye una de las críticas más radicales y brillantes a los inútiles intentos de hacernos con una teoría ética universal. Nacido en Glasgow, en 1929, MacIntyre ha destacado como historiador de las ideas, es autor de una excelente *Breve historia de la ética*, y se ha convertido en uno de los representantes más característicos de la filosofía moral contemporánea. Militantemente católico, excelente conocedor y seguidor de Aristóteles y santo Tomás, combina su talante posmoderno, relativista y escéptico con respecto a la ética, con una nostalgia por una ética de las virtudes inspirada en los modelos aristotélico y tomista. Una ética que, en el mundo contemporáneo, es, a su juicio, impensable e imposible.

En *Tras la virtud*, MacIntyre realiza un análisis original y agudo, desde parámetros más sociológicos que estrictamente filosóficos, sobre la situación de la ética en nuestro mundo. Imaginemos —empieza diciendo— que el mundo ha sufrido una inmensa catástrofe medioambiental y política que ha destruido la totalidad de nuestro pasado cultural. Las personas que, después del desastre, quisieran recuperar su historia y su cultura tendrían que servirse de los escasos e inconexos fragmentos que se hubieran salvado del desastre, lo cual haría casi imposible la reconstrucción fidedigna del pasado. Nadie sería capaz de relacionar unos hechos con otros para hilar un relato coherente y significativo. Pues bien, una situación similar es la que vive la ética en estos momentos. Hemos heredado una serie de teorías éticas de las cuales conservamos fragmentos: unos cuantos conceptos, ideales, argumentos, críticas, pero todos ellos desprovistos del sentido que tuvieron en su contexto original. Nos quedan algunas ideas de la ética griega, del estoicismo, de la ética cristiana, del kantismo, del utilitarismo, pero el conjunto de todo ello forma una mezcla caótica e irreconocible. Si hacemos un repaso de las definiciones de virtud, desde Platón hasta hoy, nos las habemos con características inconmensurables entre sí. Homero entendió la virtud como el desempeño de una función social; Aristóteles y Tomás de Aquino como la cualidad que permite progresar hacia lo específicamente humano; Franklin definió la virtud desde su utilidad para conseguir el éxito terrenal y celestial. Los puntos en común entre dichos autores son pocos y lo que se hace evidente por encima de cualquier otra cosa es la incoherencia entre ellos. De ahí que la única ética posible en nuestro mundo sea la emotivista: uno acepta como bueno o justo lo que siente que es bueno o justo. No hay manera de fundamentar que una concepción del bien o de la justicia vale más que otra.

La explicación de que nos encontremos en tal situación de desconcierto es que, desde la modernidad, ha sido imposible seguir teniendo una concepción unitaria de la vida humana. La idea de que la naturaleza humana tiene un *télos* y un bien propio sólo se sostuvo con los griegos y con el cristianismo, pero luego deja de ser así porque desaparece el fundamento aportado por la ley natural. La modernidad concibe al hombre como un individuo egoísta y libre, incapaz de compartir un bien común. Hume lo entiende al caracterizar a la justicia como una «virtud artificial». Es difícil ya pensar en un bien público que proporcione la norma de la conducta de cada uno y que agregue las voluntades individuales hacia unas metas comunes. Por eso se plantea el problema de la falacia naturalista o la imposibilidad de deducir lógicamente el «debe» del «es», porque ya no se cree en un

«es» del que todo ser humano participa y del que derivan, naturalmente, unos deberes. Ni siquiera la razón funcionará como sustituto de una supuesta naturaleza humana porque, en realidad, es tan poco demostrable como ésta. El proyecto ilustrado fracasa porque se pone de manifiesto la imposibilidad de demostrar que el principio de utilidad o los derechos humanos son algo más que «ficciones morales». Desde tal perspectiva, buscarle un sentido moral a la vida humana como tal es una tarea inútil, algo que nadie supo ver con tanta lucidez como Nietzsche al descubrir la falsedad intrínseca de las valoraciones morales.

Una muestra evidente de la inconmensurabilidad de los valores en el mundo contemporáneo la tenemos en las teorías de la justicia de John Rawls y de Robert Nozick. Como se ha visto ya en un capítulo anterior, ambos filósofos conciben la justicia distributiva de forma radicalmente distinta, sin que sea posible encontrar el fundamento para rebatir una de las concepciones a favor de la otra. Es curioso, además —comenta MacIntyre—, que ni Rawls ni Nozick mencionan la noción de «mérito» para explicar la justicia. No lo hacen porque parten de una visión de la sociedad no comunitaria, individualista, donde lo que hay que explicar es por qué los individuos han de obligarse a realizar un ideal común de justicia que en principio no sienten como obligatorio. Lo único que justifica las posturas de Nozick o de Rawls es la apelación a unos derechos individuales inalienables, una ley natural o unos principios de justicia. Es una visión que no incluye la idea de mérito que, sin embargo, suele estar presente en los individuos que viven en las sociedades que tratan de reconstruir dichos filósofos. Efectivamente, hoy nos encontramos que hay individuos contrarios al aumento de los impuestos, porque lo consideran injusto atendiendo a los méritos de cada cual (como pensaría Nozick), y hay individuos para los que lo injusto es la desigualdad existente creyendo, en cambio, que es justo que suban los impuestos de los más ricos (como pensaría Rawls). El conjunto de opiniones muestra una clara inconsistencia, pues quienes se basan en el mérito

> muestran su apoyo a una visión de la justicia más antigua, más tradicional, más aristotélica y cristiana. Esta inconsistencia es, por tanto, un tributo a la fuerza y la influencia residuales de la tradición, fuerza e influencia que tienen dos fuerzas distintas. En la mélange conceptual del pensamiento y de la práctica moral de hoy, todavía se encuentran conceptos típicamente modernos e individualistas de derechos y utilidad.[5]

Ante la imposibilidad de ser de una pieza y de compartir un mismo fin, como quería Aristóteles, sólo nos queda —dirá MacIntyre— ser nietzscheanos: pensar que cualquier moral es una mentira, fruto de la voluntad de poder de unos pocos, que no merece ser atendida. Ahora bien, MacIntyre entiende con razón que el solipsismo de Nietzsche no supera el individualismo liberal, sino que lo culmina. Si algo hay que contraponer es la concepción aristotélica y la liberal, ambas son inconmensurables.

El neoaristotelismo de MacIntyre, unido a su catolicismo recalcitrante, le lleva a encontrar la solución para la recuperación de la virtud en la comunidad religiosa. El modelo que propone, al final de su libro, y por incomprensible que parezca a estas alturas de la historia, es el de san Benito y la orden monástica que fundó, un ejemplo de cómo una serie de hombres y mujeres trataron de reconstruir la vida moral de espaldas al imperio, la única forma posible de hacerlo y de sobrevivir a futuras formas de barbarie. El último párrafo de *Tras la virtud* merece ser transcrito en su totalidad, aunque sólo sea por la perplejidad que suscita:

Si mi visión del estado actual de la moral es correcto, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico. Lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza. Sin embargo, en nuestra época los bárbaros no esperan al otro lado de las fronteras, sino que llevan gobernándonos desde hace algún tiempo. Y nuestra falta de conciencia de ello constituye parte de nuestra difícil situación. No estamos esperando a Godot, sino a otro sin duda muy diferente, a San Benito.

CONTRA EL PREJUICIO INDIVIDUALISTA

La corriente comunitarista que se inicia con *Tras la virtud* de MacIntyre se extiende rápidamente en Estados Unidos y se convierte en uno de los frentes contra los que Rawls tiene que defender su teoría de la justicia. Los comunitaristas le acusan de construir una teoría que no ha sabido liberarse de los defectos de la filosofía moderna y, sobre todo, no ha sabido pensar desde otra perspectiva que no sea la de un sujeto abstracto, que deviene sujeto trascendental y que razona sólo desde sí mismo. Efectivamente, Rawls prefigura un contrato realizado por unos agentes desde una hipotética posición de imparcialidad (la «posición original»), contrato del que saldrán los principios básicos de la justicia. Sin embargo, esos agentes o sujetos carecen de atributos, no saben quiénes son o serán en el mundo real, son entes desencarnados y desposeídos, separados unos de otros, que se desconocen mutuamente. ¿Cómo es posible que en tal situación pueda pactarse nada? La propuesta comunitarista desconfía de que el liberalismo, partiendo de un punto de vista individualista e indiferenciado, pueda fundamentar una concepción de la justicia aceptable por todos. En su lugar, los filósofos comunitaristas proponen un sujeto moral integrado en la comunidad y, como tal, conocedor de sus fines. La ausencia de comunidad impide, como ya ha dicho MacIntyre, construir una ética que comprometa de verdad a los individuos. De hecho, el comunitarismo se erige como una crítica al pensamiento liberal por su incapacidad para incentivar moralmente a las personas y hacer que asuman sus compromisos con la sociedad.

Uno de los filósofos que alimentan con más éxito el pensamiento comunitarista es Michael J. Sandel, profesor de la Universidad de Harvard, que publica en 1982 un libro titulado *Liberalism and the Limits of Justice*,[6] con el objeto, explícito en el título, de mostrar los errores del liberalismo contemporáneo poniendo especial énfasis en el liberalismo de John Rawls. A su juicio, el mayor defecto de la doctrina liberal radica en mantener el prejuicio individualista, pues presupone un sujeto moral que se desentiende de sus semejantes, que no es benevolente ni altruista. Es imposible —arguye Sandel— que unos individuos atomizados y separados entre sí, sin objetivos comunes, lleguen a acordar que la justicia es la virtud fundamental. Rawls piensa que esos individuos, en principio egoístas, están en condiciones de adquirir un sentido de la justicia, pero eso no es convincente, nada impide pensar que la sociedad bien ordenada no promueva valores individualistas, en lugar de los valores comunitarios que la justicia necesita. Pensar que el individuo es autosuficiente es un error, pues todo individuo vive en una comunidad y forma sus convicciones morales en diálogo con los demás, con quienes comparte unos fines y una determinada concepción del bien común. La filosofía liberal individualista ha ignorado la noción de bien común, el Estado liberal es un Estado neutro que no se compromete tampoco con unos planes de

vida determinados. No sólo la justicia, sino también la democracia precisan de personas que cooperen y se ayuden porque se sienten parte de la comunidad. La idea de pertenencia es fundamental para que los valores morales sean aceptados por todos.

Una de las tesis que Sandel rebate, como harán también otros comunitaristas, es la separación entre «la justicia» y «el bien» (*the right and the good*), que sostiene un pensamiento liberal como el de Rawls. Éste deja claro que los miembros de una sociedad que se rige por los principios de la justicia tienen la obligación de cooperar para que dichos principios sean respetados, pero que, a su vez, son libres para decidir cómo quieren vivir, esto es, para elaborar su propia concepción del bien. Recordemos que los principios de la justicia dan prioridad a la libertad individual, libertad para que cada persona pueda configurar su estilo de vida sin interferencias del Estado. Sandel, por el contrario, está convencido de que el intento de instaurar la justicia sin contar con una base común de solidaridad que la propicie porque está arraigada en las personas no sólo es inviable, sino que puede llegar a ser contraproducente. La prueba de la incoherencia que Sandel denuncia la tenemos en la polémica entre Rawls y Nozick, uno y otro defensores de una concepción del sujeto errónea por distintos motivos. Nozick hace a los individuos poseedores de unos talentos propios cuyos beneficios le pertenecen y cree injusto que alguien se los quite. Rawls, por el contrario, piensa que las instituciones deben corregir ciertas desigualdades que devienen injustas si no lo hace. Nozick confunde al sujeto con sus talentos o atributos; Rawls piensa en un sujeto sin atributos, que no es propietario, sino guardián de unos talentos cuyos beneficios no merece. Ambos se equivocan, a juicio de Sandel, porque ninguno piensa el «yo» desde un «nosotros» al que pertenece, ninguno parte de la intersubjetividad real desde la cual podemos aspirar a ser o tener algo.

En resumen, el pensamiento liberal concibe a un sujeto «anterior a la comunidad» a la que debe sentirse ligado, pero no dice cómo se explica ese vínculo que en principio niega. Sandel entiende que la comunidad es parte integrante de la identidad del sujeto. Desde la comunidad, el sujeto sabe quién es y cuáles son sus fines, mientras que, para Rawls, los fines del sujeto son aquellos que encajan en la noción de justicia hipotéticamente acordada. Volviendo a la distinción entre la justicia y el bien, aquélla sería la pensada por seres «nouménicos», pero los seres fenoménicos y reales lo que entienden es lo que es un bien para ellos, no el bien en general. Dicho de otra forma, la justicia de Rawls no está en el mundo, sino que es la construcción de un acto de la voluntad pura. Demasiado próximo a Kant.

En un libro posterior, *Democracy's Discontent* (1996), Sandel traslada su crítica al liberalismo a la situación de la democracia americana, haciéndose defensor de una nueva corriente de pensamiento, cercana al comunitarismo, que es el republicanismo. A partir del análisis de la evolución de la democracia en Estados Unidos y de la doctrina de los padres fundadores, Sandel constata la debilidad y pobreza moral del constitucionalismo político, cuando la Constitución se reduce a un marco de derechos fundamentales al haber suspendido todas las doctrinas morales y religiosas que los sustentaban con el fin de conseguir consensos políticos. Es lo que caracteriza al liberalismo moderno: la inhibición estatal con respecto a las distintas formas de vida buena. Como la religión, la moral se ha privatizado y es un asunto subjetivo. La consecuencia es que el ciudadano no se siente sujeto de deberes y obligaciones políticas. No se cumple la característica de la teoría republicana según la cual la libertad debe ir acompañada del compromiso, el autogobierno debe ser compartido, participar en la vida pública es una forma de escoger los propios fines. No se entiende que la política tiene una

capacidad y posibilidad formativas y que ser ciudadano implica poseer unos hábitos, unas disposiciones y actitudes, una preocupación por el bien común. Las sociedades liberales han olvidado estos aspectos.

El libro *Sources of the Self*[7] (1989) del filósofo canadiense Charles Taylor es otra aportación importante al pensamiento comunitarista. Desde un enfoque más amplio y menos centrado en las deficiencias del liberalismo, Taylor hace un extenso y profundo recorrido por el pensamiento occidental para explicar la gestación de la «identidad moderna». El yo se reconoce a sí mismo en el intercambio lingüístico, se construye sobre la base de autointerpretaciones, en un espacio común donde aprende qué es amar y odiar, qué es la angustia y el sentido. El yo lo es en la medida en que se relaciona con los otros, conversa con ellos y comparte las percepciones del bien. Dichas concepciones del bien son fundamentales para la moralidad porque son las que articulan otras nociones como la de deber. Taylor explica cómo la moral se va formando de la mano de las distintas teorías filosóficas, desde Platón hasta Wittgenstein. El problema con el que nos encontramos es que la Ilustración nos ha dejado una herencia en la que ya no recabamos acuerdos sobre los «bienes constitutivos». La teoría ética actual se desentiende del bien porque es sólo procedimental: pretende llegar a un acuerdo sobre los criterios morales sin que exista acuerdo sobre los bienes constitutivos. El resultado es una sociedad instrumental, carente de pasión y de sentido, desencantada, como lamentaba Weber, víctima de la desigualdad y sin interés por la vida pública.

Tanto las teorías del contrato social como el utilitarismo parten de un individualismo radical. De ahí que la ética haya acabado dando prioridad a los derechos individuales. Se piensa en sociedades compuestas por individuos atomizados, sin sentido de pertenencia ninguno. No obstante, la afirmación

de unos derechos inalienables debe presuponer que los sujetos tienen un valor moral que implica la posesión de determinadas propiedades y capacidades específicamente humanas. Pero el ultraliberalismo se desvincula de cualquier afirmación sobre el valor de la vida humana y la obligación de realizarse plenamente. Nos falta una comprensión del yo que nos ayude a desarrollar nuestras capacidades, comprensión que no puede sustentarse en solitario, sino que necesita el reconocimiento de los otros. Esa política del reconocimiento no la facilita la igualdad de derechos ni la universalidad de corte kantiano, sino que está más cerca del modelo rousseauniano donde la libertad debe conjugarse con un propósito común, con una voluntad general. Por otra parte, desde el liberalismo de los derechos universales es difícil hacerse cargo de las diferencias que las culturas minoritarias reclaman. Desde la experiencia canadiense y el esfuerzo por convivir con territorios que reclaman derechos particulares (como el Quebec), Taylor trata de articular el reconocimiento de las distintas culturas con una identidad moral que debe ser compartida porque es fruto de nuestra civilización, lo que no es obstáculo para que permanezca abierta a nuevas interpretaciones.

En la misma línea de preocupaciones de Taylor, pero con intenciones más políticas, se sitúa el pensamiento de Will Kymlicka, también canadiense. En el libro *Multicultural Citizenship*[8] se enfrenta a los problemas que plantea el pluralismo cultural de muchas sociedades, donde las minorías reclaman ser reconocidas en su dignidad esencial y, al mismo tiempo, poder conservar sus identidades diferenciadas. Kymlicka propone una nueva concepción de los derechos afirmando que ciertos derechos diferenciados tienen que ser compatibles con los principios de la democracia liberal; dicho de otra forma: que los derechos individuales y los colectivos no tienen por qué ser contradictorios. Su propuesta es

que los derechos colectivos pueden entenderse de dos maneras: 1) como «restricciones internas», por las que el grupo limita ciertas libertades de sus miembros en nombre de un bien colectivo; 2) como «protecciones externas», por las que la mayoría debe procurar que los recursos e instituciones de las minorías no se vean vulneradas por las decisiones de la mayoría. Esta última protección, en la opinión de Kymlicka, no tiene por qué ser conflictiva con las libertades individuales si, al mismo tiempo, se pone cuidado en evitar las restricciones internas del grupo hacia sus miembros.

Tanto Taylor como Kymlicka han derivado la crítica al liberalismo hacia posiciones que favorecen a las comunidades nacionales o que son especialmente sensibles con respecto a la diversidad cultural en el seno de una sociedad pretendidamente homogénea. Esta deriva del comunitarismo no es la única forma de entenderlo. MacIntyre más bien tendía a identificar un posible retorno de la comunidad con un renacimiento de las religiones. Pero hay otras formas de inscribirse en el comunitarismo, como lo muestra la obra de Michael Walzer.

Michael Walzer se centra de nuevo en la concepción de la justicia para poner en cuestión que pueda hablarse de justicia en un sentido unívoco. Dado que nuestras sociedades son muy complejas, la justicia también lo es porque, para decirlo aristotélicamente, la igualdad se dice de muchas maneras. Las teorías procedimentalistas oscurecen el hecho de que las reglas de procedimiento pueden aplicarse a contenidos diversos. En el libro *Spheres of Justice*,[9] Walzer pone de manifiesto la existencia de diversas «esferas» en la vida de las personas, esferas que determinan los criterios de justicia distributiva específicos para cada una de ellas. No es lo mismo distribuir justamente la sanidad que la educación, la seguridad o la riqueza. Cada bien social tiene sus propias reglas y cada esfera es autónoma, de forma que no debe haber una

esfera —el dinero, por ejemplo— que domine sobre todas las demás. Ello significa que existen dos tipos de moral: «minimalista» (*thin*) y «maximalista» (*thick*). La primera consiste en grandes palabras, como «justicia», palabras que resultan ineficaces si no se inscriben en una moral más «gruesa» (*thick*) que determina el significado, por ejemplo, de la justicia distributiva, o de la paz, en un momento histórico concreto. Ello implica que no es posible decidir cómo hay que distribuir los bienes sociales sin ser localista y particularista, sin atender a las circunstancias concretas. ¿Qué significa la máxima minimalista «dar a cada uno lo suyo»? La respuesta es: depende de dónde estemos o a qué la apliquemos. Walzer no niega la universalidad de la justicia, pero la hace compatible con significados diferentes.

Como se ha dicho al principio de este capítulo, lo que une a los filósofos comunitaristas es tanto la crítica a la ética individualista liberal como la adhesión de todos ellos a una ética enraizada en la comunidad y a los bienes que son considerados por ella como básicos. De esta forma, los valores o los bienes comunitarios justifican las normas morales que los miembros de la comunidad deben aceptar y se facilita la cohesión de todos ellos en torno a unos valores comunes. La filosofía liberal razona desde la abstracción en busca de las reglas que podría aceptar cualquier ser racional, reglas que están por encima de los intereses particulares, lo que hace que valgan para todos sin excepción y que se autoproclamen como universales. Al mismo tiempo, el liberalismo es individualista, concibe a los agentes morales como individuos libres e iguales, sujetos de derechos y también de deberes que obligan a todos por igual independientemente de las particularidades sociales que los distinguen entre sí y que, desde el punto de vista moral, son insignificantes. Por su parte, la concepción comunitarista de la moral no parte de un agente abstracto e indiferenciado, sino de dónde y de quién aprende

el agente las reglas de la moral, que siempre están formuladas en el contexto de una sociedad concreta. Una regla como el «Honrarás a tu padre y a tu madre» es, efectivamente, una norma moral universal, pero lo que sea un padre o una madre varía en los distintos órdenes sociales. Ello significa que el sujeto no aprende la moralidad como tal, como un conjunto de normas descontextualizadas, sino que lo que se aprende es una moral específica y contextualizada, la moral *thick* de la que habla Walzer.

Ante tales ideas, el liberal replica que la autonomía moral consiste precisamente en saber librarse de lo particular y aceptar lo universal. Sin embargo, para el comunitarista es difícil esa supuesta liberación, pues la justificación para ser moral radica en la comunidad, en los bienes que cada comunidad prefiere, ya que fuera de ella nada justifica el compromiso de la persona con la moral. Dicho brevemente, sin un «nosotros» determinado y concreto no hay un yo que actúe como agente moral.

Pero ¿a qué tipo de comunidad se refieren los comunitaristas cuando reivindican un yo comunitario, identificado con el nosotros del que los miembros de una comunidad son parte? De entrada, el concepto de comunidad quiere rectificar el de sociedad, en un sentido parecido a la oposición establecida por Ferdinand Tönnies en el libro clásico *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). La comunidad (*Gemeinschaft*) es la forma de organización social tradicional, donde los individuos están unidos por lazos de afectividad, que se caracteriza por el particularismo y por una orientación colectiva; mientras que la sociedad (*Gesellschaft*) se refiere a la agrupación contemporánea de individuos libres, poco vinculados entre sí, y que aspira a la universalidad. La nostalgia de una vida más comunitaria es, por definición, retrógrada y conservadora, procura restaurar relaciones entre las personas ya periclitadas o superadas por otras realidades. De ahí que las propuestas más concretas del comunitarismo ético se fijen sobre todo en fenómenos como el de los nacionalismos sin Estado y en las religiones. En uno y otro caso, lo que importa enfatizar es el papel del sentimiento en el compromiso moral de las personas que aceptan costumbres y reglas porque las sienten como propias y afianzar el sentido de pertenencia al grupo. Si es cierto que el comunitarismo acierta en señalar las deficiencias de la filosofía liberal, también lo es que su propuesta de construir una ética sobre bases comunitarias es muy peligrosa. Renunciar a la universalidad como una exigencia de la ley moral es abdicar de un aspecto imprescindible de la ética. Las normas particulares son más susceptibles de ser irracionales y arbitrarias, porque lo que se busca con ellas es mantener la cohesión y potenciar la fe en un dios o el sentimiento de pertenencia a una patria. Poner por delante la comunidad, el «nosotros» o lo colectivo debilita siempre la autonomía de la persona para decidir, un aspecto que, como se ha visto insistentemente, es una de las conquistas más logradas de la filosofía moral. Más interesante y menos peligrosa es otra de las críticas al liberalismo moral: el republicanismo, del que hablaremos a continuación.

LA LIBERTAD Y LAS VIRTUDES EN EL REPUBLICANISMO

El republicanismo es una corriente que se inicia con una serie de publicaciones entre cuyos autores destacan: Quentin Skinner, John Greville Agard Pocock y Philip Pettit.[10] La vuelta al republicanismo que propugnan se nutre de las teorías de Maquiavelo y de Harrington, en los que los republicanos buscan, sobre todo, dos cosas: 1) una concepción de la libertad más generosa y ambiciosa que la libertad liberal, 2) y una recuperación de las virtudes como sustento de la república. Ambas ideas son complementarias, pues la libertad

entendida en el sentido republicano requiere un individuo virtuoso o comprometido con el bien público.

Por lo que hace a la concepción de la libertad, los republicanos retoman la división, implícita en Kant y en Mill y formulada posteriormente por Isaiah Berlin, entre una «libertad negativa» y una «libertad positiva». La primera es la libertad liberal, la libertad entendida sólo como ausencia de intervención por parte del Estado en los asuntos privados o individuales. Es una libertad mínima y, para algunos pensadores, insuficiente desde el punto de vista moral. Pues la libertad negativa no obliga a hacer nada salvo cumplir las leyes, que no es poco, sin duda, pero que no compromete al individuo como agente moral autónomo y capaz de elegir su propia vida. A esto último se refiere la libertad positiva, que se entiende como autogobierno, como voluntad de la persona de no dejarse dominar por nada ni por nadie y de ser, por lo tanto, dueña de su propia vida y destino. A esta libertad positiva, Pettit prefiere llamarla «libertad como no dominación», la cual debería ser el ideal político del Estado republicano: procurar que los ciudadanos se vean libres de cuantas dominaciones arbitrarias (las dominaciones no arbitrarias son las leyes de obligado cumplimiento) pesan sobre ellos. La idea de república que inspira a estos filósofos remite a las concepciones republicanas renacentistas, que incluyen una noción específica de ciudadanía: la ciudadanía comprometida con un bien común, la ciudadanía que sirve a la sociedad participando políticamente y compartiendo los fines sociales que ella misma contribuye a fijar. En suma, la nueva noción de libertad pone de manifiesto que sólo somos libres en el sentido positivo del término si nos comprometemos con la *eudaimonía* entendida como el florecimiento o la plenitud humana.

En la tradición republicana renacentista, la libertad del agente se enmarcaba en la pregunta: ¿qué significa vivir en un Estado libre?, ¿en qué consiste la libertad de una comunidad? Consiste, por supuesto, en la ausencia de constricciones externas, por eso la defensa del enemigo exterior era fundamental, pero consiste también en la voluntad ciudadana de vivir civilmente (el *vivere civile* de Maquiavelo): vivir pensando en el bien de la comunidad. Una república es, así, la única base para que la libertad individual no degenere en servidumbre con respecto a los distintos «ídolos» (el concepto es de Francis Bacon) que, de hecho, le gobiernan y le manipulan sin que por lo general se percate de ello.

En consecuencia, una república que se autogobierna sólo puede ser aquella en la que los ciudadanos cultivan la virtud (como ya dijo Cicerón), donde se crea un espíritu público que los une tanto en la voluntad de defenderse de enemigos externos como en la de desempeñar un papel en la vida pública. En la república se cultivan las virtudes públicas para coadyuvar en el servicio a la sociedad evitando la corrupción y propiciando el bien común. Tales ideas están en las antípodas de la teoría liberal de la «mano invisible», según la cual no es preciso moralizar a las personas porque el egoísmo y los vicios privados producen beneficios públicos. Los republicanos no creen que esa teoría funcione. Una teoría republicana de la libertad debe preguntarse cuál es la mejor forma de maximizar y de sacarle partido a la libertad negativa, de conseguir que el uso de la libertad por parte de los ciudadanos sea favorable y no un impedimento para el bien de todos.

A diferencia de la opinión de MacIntyre, que desconfía de la posibilidad de un discurso sobre las virtudes en un Estado liberal, los partidarios del republicanismo piensan que es posible y necesario propiciar virtudes liberales, virtudes derivadas precisamente del valor de la justicia liberal tal como la entiende John Rawls. Valores como la civilidad, la razonabilidad, la responsabilidad, la tolerancia, el respeto, son im-

prescindibles para adquirir el sentido de la justicia. Al liberal le acecha un miedo a la libertad (similar al que teorizó Erich Fromm en *El miedo a la libertad*) que le condena a un «dejar hacer» en todos los sentidos y a todos los propósitos, porque tener que escoger significa inseguridad, riesgo e incertidumbre. El Estado liberal, por su parte, opta por la neutralidad que no toma partido frente al pluralismo ideológico, por miedo a establecer límites y a intervenir en exceso sobre cuestiones que cree que han dejado de ser de interés público y han pasado al dominio de lo estrictamente personal. Esta concepción deja sin respuesta dos preguntas: ¿existen formas mejores de alcanzar la plenitud humana o todo vale igual? y ¿existe algún vínculo de unión en las sociedades liberales más allá de un vago ideal de justicia?

Es cierto que existe el peligro de que la libertad no entendida en el sentido estrictamente liberal de no interferencia de los poderes públicos acabe en manos de una ideología totalitaria y anule la voluntad individual. Pero también lo es que el ejercicio de la autonomía individual sólo se aprende si esa autonomía es una «autonomía situada». No la autonomía kantiana de la razón pura, que es irreal y también es susceptible de desviación, sino la autonomía que se ejercita en un contexto donde concurren distintos ideales y preferencias. Nuestra identidad moral se forma sobre la base «de un lenguaje moral público», dice Stephen Macedo.[11] Los significados públicos de algún modo nos condicionan y, si se dan en un contexto de pluralismo, éste proporciona el estímulo para reflexionar sobre los propios valores. Lo contrario, no nos engañemos, no es pluralidad de opiniones, sino que acaba siendo «pensamiento único», tal es la fuerza y el poder que sobre el individuo ejercen dominaciones derivadas del sistema económico, el consumismo, la publicidad o los intereses de los más poderosos.

En resumen, pues, el republicanismo ofrece una superación de las insuficiencias liberales éticamente mucho más aceptable que el comunitarismo. En primer lugar, porque mantiene el bastión de la libertad individual como valor prioritario, sólo que pretende convertirlo en un valor no divorciado del compromiso cívico. También, porque la república es una sociedad abierta, que sólo reclama del individuo más identificación con lo público, con un bien común que no es sino la concreción de los valores constitucionales. El republicanismo es aplicable a cualquiera de las democracias constitucionales, no necesita poner la comunidad por delante para construir a partir de ella un sentido moral de pertenencia. Recupera de esta forma la idea de una ciudadanía moralmente comprometida y de una persona que no vive sólo para sí misma, sino también para que prospere el bien público.

20

LA ÉTICA APLICADA

«La medicina le ha salvado la vida a la ética» fue la conclusión apresurada de Stephen Toulmin ante los primeros desarrollos de eso que ha venido en llamarse «ética aplicada». La expresión es redundante, ya que toda ética, por definición, debería poder aplicarse. No estamos hablando de una disciplina nueva, pero sí de una forma distinta de entender la ética para acercarla a las preguntas más acuciantes de la actualidad, una forma distinta de hacer filosofía moral, más atenta a las interpelaciones de nuestro mundo. En lugar de seguir encerrada en la reflexión sobre las cuestiones teóricas que siempre han ocupado a los filósofos, la ética aplicada se dirige a los problemas que surgen en otras disciplinas o actividades profesionales: la medicina, la investigación biomédica, la empresa, la banca, los medios de comunicación. Ha contribuido a la evolución de la ética hacia terrenos más prácticos; por una parte, la complejidad y el desconcierto de un mundo que ya no tiene los puntos de apoyo que, en otro tiempo, proporcionaron la religión, ideologías fuertes o formas de organización social más homogéneas que las actuales. Por otra, el desarrollo extraordinario de la ciencia y la técnica han exacerbado la perplejidad y también el temor hacia una deriva que parece humanamente incontrolable. El temor a lo que se entiende como una «pendiente resbaladiza» (¿adónde vamos a llegar?, ¿qué seremos capaces de hacer?) ha puesto en guardia a los gobiernos que, desde los

años setenta del siglo XX, han empezado a crear comités, a elaborar códigos y documentos con el fin de establecer pautas a las que atenerse ante los nuevos descubrimientos y posibilidades de las ciencias y tecnologías de la vida. Sin descuidar que un gran impulso para las éticas aplicadas lo constituye también la expansión de las democracias y los derechos fundamentales, que obligan a tener en cuenta valores que antaño se desconocían o se ignoraban. El detonante de las éticas aplicadas fue la bioética y, en concreto, la experimentación clínica con seres humanos, que había tenido unos cuantos episodios lamentables e injustificables desde el punto de vista del respeto a los derechos de la persona. El Informe Belmont, en el año 1981, estableció los principios de la bioética —beneficencia, autonomía y justicia— y puso los fundamentos de una reflexión que hoy tiene alcance internacional.

Las éticas aplicadas surgen de una demanda social que se dirige a la filosofía desde la convicción de que es allí donde se alberga el conocimiento de lo que es y debe ser la moral tanto en un sentido general como en su aplicación a la toma de decisiones concretas. Puesto que venimos refiriéndonos al desarrollo histórico de la ética, me propongo empezar considerando cómo las grandes líneas que resumen el pensamiento moral hasta nuestros días constituyen la perspectiva desde la que pensar y tratar los problemas morales que se están planteando en estos momentos desde las distintas actividades humanas o profesionales. La ética aplicada puede entenderse muy bien como una ética de las profesiones. Volviendo a la historia, hemos visto que, a grandes rasgos, la ética empieza en Grecia con una teoría de las virtudes que, con el nacimiento del cristianismo, es retomada e interpretada por la teología cristiana. Con la modernidad empieza un proceso de secularización del pensamiento, que rompe con la fundamentación trascendente de la ética para afianzar el valor del

individuo articulando en torno a él una serie de principios que establecen lo más específico y característico del deber moral. La ética moderna es una ética de principios, contra la que se levanta de inmediato una ética utilitarista, ética de las consecuencias, que reclama un enfoque más empírico y más práctico. Pues bien, esas tres formas de hacer filosofía moral —desde las virtudes, desde los principios y desde las consecuencias de las acciones— han sido recogidas por las éticas aplicadas. De dicho ejercicio lo que mayormente se desprende es la complementariedad imprescindible entre los tres grandes modelos éticos. Una recapitulación del significado de estos tres modelos nos ayudará a mostrar en qué medida sirven como punto de partida de esta nueva manera de hacer filosofía moral que es la ética aplicada.

PRINCIPIOS, CONSECUENCIAS Y VIRTUDES

Las éticas deontológicas —éticas del deber o de principios— y las éticas teleológicas —éticas del bien o de consecuencias— son el marco en el que se encuadran las teorías clásicas sobre la moral. Aunque una y otra ética se deben sobre todo a Kant y al utilitarismo, con esa división en dos grandes ámbitos se pretende dar cabida a la totalidad de la filosofía moral. Una ética como la aristotélica quedaría clasificada como ética teleológica o del bien, ya que su punto de partida es la pregunta por el bien o el *télos* del hombre. Ha sido sólo en los últimos años, gracias sobre todo a las aportaciones del comunitarismo y del republicanismo, cuando se ha prestado una atención especial a la ética de las virtudes como un tercer modelo que considerar. Aunque históricamente pensar la moral desde los principios o desde las consecuencias ha sido visto como dos formas opuestas de hacer filosofía moral, esa visión dicotómica se vuelve absurda cuando contemplamos

las teorías a la luz de conflictos prácticos que exigen ser abordados desde el punto de vista moral. Ni la ética de los principios ni la ética de las consecuencias son dos éticas opuestas entre las que haya que escoger. Son complementarias, como explicaré a continuación. Y un complemento de ambas es, asimismo, la teoría de las virtudes. El surgimiento de las éticas aplicadas hace entender mejor esa complementariedad.

El punto de referencia de la ética de los principios es, sin duda, Kant. La de Kant, recordemos, es una ética *a priori*, basada en el deber y en unos principios formales, estrictamente racionales, una ética que será duramente criticada por Hegel y por Bentham, quienes desprecian su formalismo y le oponen una ética basada en la experiencia que tiene como norma —en el caso del utilitarismo— la mayor felicidad de los individuos. Cada una de estas éticas ha tenido sus seguidores, adeptos y detractores. Como se ha visto en el capítulo correspondiente, la teoría de la justicia de Rawls es una teoría kantiana contraria al utilitarismo. Por su parte, también la ética comunicativa, en la medida en que resucita el trascendentalismo, se acerca más a la ética de los principios que a la de las consecuencias.

Quien contribuyó a distinguir ambos modelos éticos y también a verlos en su justa dimensión fue Max Weber en su célebre ensayo «La política como vocación».[1] Allí, después de afirmar con rotundidad que ningún político puede guiarse sólo por principios, porque si lo hace será un mal político (afirmación que le valió de inmediato la descalificación de los puristas de los principios éticos), añade, no con menos rotundidad, que el buen político es el que tiene en cuenta las consecuencias de sus decisiones, pero que, en caso de que éstas le obliguen a desertar de sus principios, sabe decir lo que antaño dijera Lutero: *Hier stehe ich und kann nicht anders* («No puedo seguir, aquí me detengo»). Con ello, Weber

da a entender que principios y consecuencias no son dos puntos de vista rivales, sino complementarios. Como lo son también los fines y los medios. Los principios orientan, pero tomados en su literalidad tienen las desventajas achacables al formalismo kantiano y acaban siendo dogmáticos por inflexibles. Hay que atemperarlos y verlos en función de las consecuencias, si bien tampoco éstas deben tener la última palabra, pues en tal caso corren el mismo peligro de pervertirse y eludir los principios morales. Un ejemplo de ello son las razones de Estado, glorificadas por una mala lectura de Weber, que atienden a las consecuencias útiles para el Estado obviando, si hace falta, los derechos fundamentales.

Weber enseña así que es absurdo e incorrecto alinearse entre los partidarios de los principios y los partidarios de las consecuencias sin más, como si fueran teorías contrapuestas. Quizá en principio lo fueron —y como teorías puras sigan siéndolo—, pero la interpretación necesaria para acercar la teoría a la realidad obliga a limar las asperezas de una y otra y considerar lo que tienen de compatible. Necesitamos tanto unos principios firmes como tener en cuenta las consecuencias de lo que hacemos para abordar cualquiera de los interrogantes morales que se nos plantean.

Pero es que, a su vez, ambas perspectivas se quedan cortas si no se complementan con una ética de las virtudes. Pensemos, primero, en el paradigma de la ética de principios, el kantiano. Uno de esos principios —lo hemos visto en su momento— es la universalizabilidad de las máximas morales: sólo merece ser un deber moral aquello que desde un punto de vista racional debería valer universalmente; o la dignidad de la persona que convierte en deber moral la prescripción de tratarla siempre como un fin y nunca sólo como un medio. No cabe duda de que son dos criterios de moralidad intachables y seguramente inmejorables. Ahora bien, tienen dos defectos: 1) son abstractos, por lo que acaban sirviendo

tanto para defender una posición como su contraria, y 2) no mueven a actuar por ser demasiado generales. Recordemos la pregunta que el mismo Kant no llega a resolver: ¿cómo es posible que el deber moral obligue?

Si en algún terreno son palpables ambas deficiencias de una ética de principios es en las éticas aplicadas. Cuando desde la bioética nos planteamos qué tipo de derechos tiene un embrión, ¿cómo responder al interrogante desde el imperativo de la universalidad o el de la dignidad? Las creencias sobre el estatuto del embrión son en realidad las que determinan si éste merece o no el mismo respeto que un ser nacido. Y si los principios abstractos por sí solos son insuficientes como criterio para distinguir lo correcto de lo incorrecto, menos aún son móviles del comportamiento moral. Los derechos humanos, que son nuestros principios morales básicos, tendrían menos garantías que las que de hecho tienen si no estuvieran amparados por el derecho positivo que fuerza a respetarlos por la vía de la coacción legal. El filósofo más clarividente al respecto fue Hume: no es la razón sino el sentimiento lo que nos mueve a actuar.

La consideración de las consecuencias complementa a una ética de principios en la medida en que ayuda a contextualizarlos y a no ignorar una realidad social que es cambiante y exhibe más rasgos irracionales que racionales. Como ejemplificó Weber en el texto citado, en una sociedad como la nuestra, el político que quiere actuar no puede ser un pacifista sin más. Ahora bien, la atención a las consecuencias como único criterio ético es igualmente defectuosa, pues acaba siendo complaciente con el sentir de la mayoría. Hemos visto que los utilitaristas incurren de lleno en la falacia de querer deducir el deber ser del ser y que, además, creen que las preferencias humanas se pueden sumar obteniendo el producto asimilable a ese mayor bienestar que es la finalidad buscada. Si el investigador médico se plantea como único criterio ético

la felicidad del paciente, quizá decida que es mejor atender a sus deseos aun cuando éstos le lleven a abandonar criterios de buena práctica profesional entre los que, sin duda, hay principios éticos. En definitiva, ni los principios valen como criterios únicos ni tampoco las consecuencias, pero unos y otros son imprescindibles para aportar razones morales a las actuaciones humanas.

Más aún. No basta entender que ambos modelos son complementarios, sino que falta algo. Falta la mediación entre la teoría y la práctica, que consiguen las virtudes. La virtud apunta a la excelencia de la persona y, por lo tanto, a su manera de hacer las cosas, a la adquisición de un carácter o una personalidad moral. Poner énfasis en las virtudes significa poner de relieve la escasa incidencia que tienen los principios, o las consecuencias, en la conducta cuando no van acompañadas de una buena disposición moral por parte de los sujetos a actuar como es debido. Las virtudes se asientan en el sentimiento —el alma sensitiva, dijo Aristóteles— y se materializan en hábitos, en costumbres, que se traducen en tendencias a actuar bien o mal. Cuando las buenas costumbres o la tendencia a hacer el bien no existen, los códigos de principios y la atención a las consecuencias son inútiles como orientadores de la conducta, porque falta la voluntad del sujeto de tenerlos en cuenta. En tales casos, sólo la ley con su aparato coactivo tiene fuerza para obligar a cumplir la norma.

Los filósofos comunitaristas, y sobre todo los republicanos, aciertan al considerar que una sociedad sin virtudes no es un *dēmos*, que la democracia necesita buenas costumbres para que las instituciones funcionen como deben, pues, a fin de cuentas, éstas dependen del buen o mal hacer de las personas que las gestionan. Los filósofos republicanos piensan sobre todo en la vida política y en la virtud de la participación ciudadana. Si pensamos en las éticas aplicadas, descubriremos igualmente el papel fundamental que las virtudes tienen en ellas.

¿QUÉ ÉTICA PARA LA ÉTICA APLICADA?

Es un error pensar que la ética aplicada se sirve de algo así como de un método que, a la vista de un problema concreto, echa mano del modelo ético de preferencia y lo aplica al caso particular. Como si bastara tener bien interiorizada la filosofía moral de Aristóteles, de Kant o de Bentham para resolver cualquier problema práctico. Más bien lo que la ética aporta para el análisis, planteamiento o resolución de conflictos prácticos es un conjunto de conceptos y razonamientos que ayudan a enmarcar el problema en cuestión y a verlo desde el punto de vista moral, y no desde cualquier otra de sus dimensiones: científica, técnica, social o jurídica. Abordar un tema desde la ética es abrirlo a un horizonte distinto y más amplio del que suele manejar un especialista, sea éste médico, jurista, periodista, banquero o empresario.

No obstante, el corto devenir de las éticas aplicadas está poniendo de manifiesto que no acaba de estar claro cuál deba ser el papel del filósofo o de la filosofía en ellas. Se mantiene la idea de que lo que la ética tiene que aportar son códigos normativos que, en caso de duda, se aplican a los conflictos para resolverlos. Una idea seguramente derivada de la secular vinculación de la moral a una doctrina religiosa y de la posterior reducción de la moral al derecho en las sociedades liberales. El campo de la bioética, que trata cuestiones relativas al principio y al fin de la vida, es el más propicio a buscar respuestas morales en las doctrinas religiosas. Para muchos creyentes, basta acudir a los preceptos católicos, islámicos o mormones para saber si están justificados el aborto, la eutanasia o la investigación con embriones. En las doctrinas mo-

rales religiosas, las respuestas a estas preguntas son precisas, claras y carecen de ambigüedad. Por eso, por analogía con ellas, se tiende a reducir la ética aplicada a un código de preceptos al que acudir para solucionar problemas prácticos.

Siguiendo con la bioética, han bastado unos pocos años de desarrollo de la disciplina, para dividir a quienes la practican en dos escuelas distintas: el principialismo y la casuística. Dos escuelas que siguen la tradición de la división de la ética en dos grandes corrientes: ética de principios y ética de consecuencias. La escuela principialista es de corte kantiano y se adhiere a una ética de principios como el marco desde el cual enjuiciar cualquier conflicto bioético. Esos principios son, por antonomasia, los «principios de la bioética» declarados, como se ha dicho, por el Informe Belmont —la beneficencia, la autonomía y la justicia—, que han dado lugar a una inacabable lista de estudios que los analiza, los desmenuza, los conecta y establece jerarquías entre ellos. Frente a esta posición principialista, la casuística defiende una consideración empírica de las situaciones conflictivas desde la que se puedan descubrir las dimensiones éticas fundamentales que hay en ellas. El libro de Albert R. Jonsen, Mark Siegler y William J. Winslade, *Ética clínica*,[2] es el modelo de este tipo de ética. Los autores proponen partir no de principios, sino de unos «parámetros» desde los que deben analizarse los casos clínicos. Son dichos parámetros: 1) las indicaciones médicas; 2) las preferencias del paciente; 3) las expectativas en cuanto a calidad de vida; 4) los rasgos contextuales. El análisis del conflicto o el caso concreto desde cada uno de los parámetros indicados acaba remitiendo a los principios consagrados: no maleficiencia, beneficencia, autonomía y justicia. Si, por ejemplo, la indicación médica de intervenir quirúrgicamente es contraria a las preferencias del paciente, habrá que plantearse cómo conseguir equilibrar el valor de la beneficencia (tratamiento médico) y el de la autonomía

(deseo del paciente). La diferencia con el método principialista es que no se empieza por los valores éticos sino por los datos clínicos, un terreno más cómodo y en el que los profesionales de la sanidad se desenvuelven con mayor soltura.

A José Ferrater Mora y Priscilla Cohn se debe la primera publicación de ética aplicada en lengua castellana.[3] En la introducción, dos ideas destacan como características de esta forma de ética. En primer lugar, la necesidad de abandonar el antropocentrismo característico de la filosofía moderna y, por extensión, de la cultura occidental. Por lo menos en el caso de la bioética, la perspectiva tiene que ser biológica, pues sólo desde ella será posible interesarse por cuestiones relativas a la vida animal y a la Naturaleza en general. En segundo lugar, el enfoque que proponen trata de salvar el escollo fundamental con el que se encuentra la ética aplicada, que es la eterna discusión entre una ética absolutista y otra relativista. Ferrater y Cohn piensan que la postura más inteligente es la de un relativismo moderado, que no excluya de entrada a todos los que no comparten una supuesta moral universal ni sea complaciente con la perspectiva de que todo tiene el mismo valor y no hay principios inamovibles. El libro recoge la idea, desarrollada anteriormente por Ferrater Mora, de que la realidad es un continuo que va de lo material a lo racional, y que uno de los productos de ese continuo es la ética, la cual «no es un don que nos viene del cielo: nos viene "de la tierra", de nuestra constitución biosocial, y del curso de nuestra experiencia cultural e histórica».[4] Por lo demás, lo razonable no es ir a la ética aplicada considerándose uno a sí mismo sólo un kantiano, un aristotélico o un utilitarista, pues «en cuestiones como las que nos vienen ocupando, no hay posiblemente ninguna teoría ética que pueda considerarse como inatacable e intachable. Lo razonable más bien es examinar qué hay de aprovechable en cada teoría ética».[5] Siguiendo la misma línea, Josep M.ª Lo-

zano entiende que la ética aplicada tiene que ser vista más bien como un «proceso»: «Una elaboración reflexiva y teórica que acompaña al desarrollo de proyectos profesionales (individuales o colectivos), organizacionales, institucionales o sociales y se hace presente en ellos, se realiza en ellos sin identificarse ni reducirse a ellos».[6]

LA «PHRÓNĒSIS» COMO MÉTODO

Esa indeterminación en la que se encuentra la ética a la hora de tratar conflictos prácticos no ha de ser vista como un defecto que sitúa al filósofo de la moral en desventaja con respecto a los científicos que parten de un cuerpo de conocimiento menos abstracto y más riguroso de los hechos. Si algo ha de seguir caracterizando a la filosofía es la actitud de duda y de sospecha frente a lo que se da por bueno, justo o verdadero sin discusión ninguna. Diego Gracia lleva años defendiendo que en la ética aplicada no nos enfrentamos a dilemas, sino a problemas, porque no se trata de escoger entre A y B siguiendo una lógica dicotómica. Precisamente, los problemas éticos aparecen cuando varios valores entran en conflicto, valores todos ellos irrenunciables, por lo que plantear la discusión en términos dilemáticos es erróneo, ya que implica aceptar un valor para renunciar al otro. En medicina, muchos problemas éticos tienen que ver con el conflicto entre la beneficencia, entendida como el bien del paciente desde el punto de vista médico, y la autonomía de ese paciente que considera que su bien no coincide con el que percibe el profesional. La ética empresarial, por su parte, se enfrenta constantemente al conflicto entre la justicia y la eficiencia, y se equivoca cuando cree que la prevalencia de uno de ambos valores supone la eliminación del otro. En la ética periodística se enfrentan de continuo la libertad de expre-

sión y el derecho de las personas a ser respetadas o a ser informadas con rigor, otra vez dos o más valores que deben ser igualmente preservados. En todos estos casos, la sabiduría ética consiste en conseguir el equilibrio de los valores en conflicto, lo que lleva a hacer el esfuerzo de matizarlos, profundizar en ellos y no quedarse enquistada en una parte del conflicto. Así, el médico que piensa que procurar el bien del paciente es algo deducible de la ciencia médica sin tener en cuenta para nada el sufrimiento, los deseos y las circunstancias de la persona en cuestión, no está entendiendo ni el valor de la autonomía ni el de la beneficencia en su justo sentido. Por lo que hace a la ética de las organizaciones, si no somos capaces de ver que la eficiencia es un aspecto básico de la justicia y que una eficiencia sin equidad no merece el nombre de «eficiencia», nos estamos equivocando. En cuanto a la libertad de expresión, se repite hasta la saciedad que no es un valor absoluto, una apreciación que, sin embargo, es inmediatamente ignorada por quienes se rebelan contra cualquier crítica a contenidos mediáticos éticamente cuestionables, por considerar que la mera crítica de los mismos es de por sí una afrenta al derecho inmarcesible a la libertad informativa. Como escribe Diego Gracia, el objeto de la ética es que los valores se mantengan como tales, no sólo algunos en detrimento de otros:

> Toda pérdida de valor es irreparable, razón por la que hemos de intentar por todos los medios salvar todos los valores en conflicto o, al menos, lesionarlos lo menos posible. Es un error grave pensar que cumplimos con nuestras obligaciones optando por el valor más importante, con lesión del otro. No es así. Sólo podremos justificar eso, si la realidad nos demuestra que no hay ningún curso de acción que permita salvar los valores en conflicto o lesionarlos lo menos posible. Optar por uno de ellos en detrimento total de otro es siempre una tragedia, porque perdemos irremisiblemente un valor, sea el que fuere.[7]

Por tales razones, el método más idóneo para tratar temas de ética aplicada es la deliberación,[8] y la virtud necesaria es la prudencia aristotélica: la *phrónēsis*. Recordemos que dicha virtud consiste en la aplicación de la regla de la razón a la práctica. Antes de tomar decisiones, conviene deliberar —escribe Aristóteles— porque «un hombre que delibera rectamente es prudente en términos generales». Es prudente el que ha aprendido a razonar adecuadamente. A diferencia de la ciencia, que se basa en demostraciones, la prudencia se aplica a aquello que puede ser de varias maneras y no es empíricamente demostrable; por eso se define como «un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre».[9] Las cuestiones morales no pertenecen a la ciencia deductiva, son opinables y paradójicas; de ahí que la deliberación y la prudencia sean el escenario y la manera de ser más adecuados para tratarlas.

Darle el protagonismo a la deliberación y a la *phrónēsis* es la mejor manera de evitar que las éticas aplicadas acaben siendo una especie de derecho de segundo orden. En Estados Unidos, las primeras formas de ética aplicada nacen a raíz de los escándalos producidos por comportamientos moralmente inaceptables. En bioética, el caso Tuskegee, un ensayo clínico que utilizó a enfermos de sífilis sin su consentimiento manteniéndolos durante años sin medicación, provocó la creación de la Comisión Presidencial de Ética, que produjo el Informe Belmont. Otro escándalo que sacudió la conciencia ética, en el terreno de los medios de comunicación, fue el caso Watergate, donde la reacción ejemplar de un periódico desveló una de las corrupciones que ha tenido mayor trascendencia política. Pero no hay que confundirse. La reacción inmediata ante los escándalos suele ser la de crear comisiones que elaboren códigos de conducta y pongan las cosas en su sitio. No obstante, la redacción de unos principios o de un código articulado convierte a la ética en algo similar a la legislación, con la diferencia, no trivial, de que la ley tiene poder para penalizar el incumplimiento de las normas, recurso del que carecen los códigos. Derivar hacia la codificación de mandamientos o preceptos los problemas de la ética aplicada no es el mejor procedimiento para subrayar el lugar que la deliberación y la prudencia deben tener en ella.

Desde la modernidad, la ética ha acentuado el carácter normativo que sin duda tiene, pero esa normatividad es más conflictiva a medida que se extiende el valor de la libertad individual, un valor igualmente típico de la modernidad y uno de sus grandes logros. La consecuencia lógica del aumento de las libertades debería ser la disminución de las normas heterónomas y una mayor conciencia de la necesidad de normas autónomas. De hecho, Kant fundó la especificidad de la moral en la capacidad del sujeto para autodeterminarse y decidir qué debía hacer. Pues bien, esa capacidad es la que piden las éticas aplicadas en un contexto democrático amparado, eso sí, por unos derechos universales que, sin embargo, admiten un margen de discrecionalidad del que hay que hacerse cargo responsablemente. En esa responsabilidad ante las decisiones colectivas reside la dimensión ética.

Hemos empezado este capítulo señalando que el marco que nos ha legado la historia de la ética es un marco kantiano-utilitarista que debe ser gestionado por individuos virtuosos. Si no existe un cómputo de normas universales, por abstractas que sean, que sirvan de referencia, caemos irremediablemente en la falta de criterios éticos y en el relativismo cultural. Pero, a su vez, ese cómputo sólo llega a funcionar si las personas lo asumen como una serie de deberes o actitudes que las obligan a hacer compatibles sus intereses y deseos personales con los de los demás. En la combinación de todos estos elementos —el kantiano, el utilitarista y el aristotélico— tenemos el marco desde el cual debe desarrollarse la ética aplicada.

En muchas ocasiones se ha considerado que hablar de éticas aplicadas es una forma de referirse a la ética de las distintas profesiones. Al fin y al cabo, los problemas éticos que se plantean siempre surgen en el seno de unas prácticas profesionales determinadas: la medicina, la investigación científica, el periodismo, la política, los intereses económicos y financieros de las grandes corporaciones. Lo que se trata de dilucidar al respecto, de acuerdo con los términos expuestos, es cuáles son los comportamientos más prudentes o más correctos en cada caso desde el punto de vista moral. Pero ¿qué es demandar prudencia a los profesionales? ¿Qué puede significar un concepto del siglo IV a. C. en pleno siglo XXI?

Posiblemente, la forma más adecuada y más comprensible de traducir la *phrónēsis* aristotélica a términos más actuales sea remitiéndola a la responsabilidad profesional o ciudadana: el conjunto de deberes de las personas con respecto a la comunidad en la que viven, trabajan y se relacionan. Ser responsable significa dar cuenta del ejercicio de la libertad, entendiendo que no hay libertad sin reglas. Reglas que los individuos y los colectivos tienen que autoimponerse, pues ése es el auténtico sentido de la palabra «autonomía»: compromiso con las normas aceptadas por uno mismo y no simple libertad anárquica. Tanto para aplicar bien la legislación como para reaccionar ante los vacíos y las ambigüedades de la ley, la actitud prudencial, responsable y abierta a la deliberación es la más correcta —la más prudente— en sociedades democráticas. Una actitud que consiste en la práctica de la autorregulación. De hecho, tal es la propuesta de la ética discursiva: propiciar una comunicación donde todos los afectados puedan expresarse y ser tenidos en cuenta. Ése es el sentido de la democracia. Tras varios siglos de investigación sobre la razón práctica, hoy pensamos que ésta no se agota en la formulación de una ley moral, sino que es algo que hay que ir descubriendo y determinando colectivamente.[10]

NOTAS

1. LOS SOFISTAS Y SÓCRATES. LAS PRIMERAS PREGUNTAS

1. *Ilíada*, XXII, 304-305. Traducción de Emilio Crespo Güemes (Gredos, Madrid, 1991).
2. Cf. A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: from Homer to the End of the Fifth Century*, Chatto & Windus, Londres, 1972.
3. Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980. A juicio de Dodds, el sentimiento de culpa se irá imponiendo al relajarse los lazos familiares. Lo jóvenes reclamarán el «derecho natural» a desobedecer a sus padres. El «Haz esto porque yo lo mando» será sustituido por el «Haz esto porque está bien».
4. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, Libro III, 82.
5. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Libro IX.
6. Platón, *Protágoras*, 322d. Parece que el relato de Protágoras fue parte de su libro *Sobre la constitucional primordial* (o *Acerca de los orígenes de la cultura*), que no ha llegado hasta nosotros. Para la traducción de *aidós*, véase la nota a la traducción de Carlos García Gual, en el vol. 61 de la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981, p. 526.
7. Platón, *Protágoras*, 337d.
8. *Ibid.*, 316d-e.
9. Platón, *Critón*, 50c-54d.
10. Platón, *Apología de Sócrates*, 30c.
11. Carlos García Gual, «Los sofistas y Sócrates», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, I, Crítica, Barcelona, 1988.

12. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, II, cap. 2, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

2. PLATÓN. LA CIUDAD JUSTA

1. A. MacIntyre, *A Short History of Ethics*, cap. 3, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1967. [Hay trad. cast.: *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 2002.]
2. Emilio Lledó, «Introducción general» a la edición de Platón, *Diálogos*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981.
3. Los diálogos platónicos han sido clasificados de acuerdo con las épocas en que fueron escritos. El *Protágoras* y la *Apología de Sócrates*, mencionados en el capítulo anterior, son diálogos de juventud; el *Gorgias* pertenece a los diálogos de transición; la *República* es un diálogo de madurez, y el *Político* y las *Leyes* son diálogos de vejez.
4. Platón, *Gorgias*, 483a-c.
5. *Ibid.*, 484c-e.
6. Cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, cap. IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
7. *Ibid.*, 508d-e.
8. Platón, *República*, 338c-339a.
9. *Ibid.*, 360d.
10. *Ibid.*, 367d.
11. Carlos García Gual, «Platón», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, I.
12. Platón, *República*, 592a-b.
13. *Leyes*, 875a-d.
14. *Leyes*, 713e-714a.
15. *Ibid.*, 644a.
16. *Ibid.*, 643b.

3. ARISTÓTELES. LA VIDA BUENA

1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 1-5.
2. Aristóteles, *Política*, 1253a 28-29.
3. *Etica a Nicómaco*, 1098a 11-16.
4. *Ibid.*, 1103b 25-30.
5. *Ibid.*, 1103a 20-22.
6. *Ibid.*, 1104b 10-13.
7. *Ibid.*, 1106a 22.
8. *Ibid.*, 1106b 35-1107a.
9. *Ética a Eudemo*, 1220b 38-1221a 12.
10. *Ética a Nicómaco*, 1106b 20-25.
11. *Ibid.*, 1107a 5-11.
12. *Ibid.*, 1140b 20.
13. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., París, 1963. [Hay trad. cast.: *La prudencia en Aristóteles*, Crítica, Barcelona, 1999.]
14. *Ibid.*, tercera parte y conclusión.
15. *Ética a Nicómaco*, 1155a 26.
16. *Ibid.*, 1137b 25.
17. *Ibid.*, 1112b.
18. *Ibid.*, 1152a 20-23.
19. *Ibid.*, 1180a 5-6.
20. *Ibid.*, 1181b 20.

4. LA ÉTICA HELENÍSTICA. ¿CÓMO HAY QUE VIVIR?

1. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VI.
2. *Ibid.*, VI.
3. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, VII.
4. *De finibus*, V, 23, 65.
5. *Enchiridion*, III.
6. *De beneficiis*, III, 20, 1.
7. *Ibid.*, I, 3.
8. *Ad Polybium*, XVII, 2.
9. *Soliloquios*, VII, 47.

10. *Epistola ad Lucilium*, LXXXII, 2.
11. *Ibid.*, XLVII, 1, 15 y 17.
12. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, X.
13. Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barral, Barcelona, 1974.
14. Cf. la «Carta a Meneceo», en Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *op. cit.*
15. *Ibid.*
16. *El epicureísmo*, Taurus, Madrid, 2003.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, P.U.F., París, 1968.
20. «Máximas capitales», XXI, en Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *op. cit.*
21. *Ibid.*, XXVII.

5. LA ÉTICA MEDIEVAL. TEMOR DE DIOS

1. Corintios, I,23.
2. Hechos, 17.
3. Gálatas, 3,28.
4. Mateo, 5,17.
5. Romanos, 13,9-10.
6. *De civitate Dei*, XIX, 25.
7. Marie-Dominique D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, J. Vrin, París, 1976.

6. EL RENACIMIENTO. LA INVENCIÓN DEL SUJETO

1. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ICE, Barcelona, 1986.
2. Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, párr. 3, Crítica, Barcelona, 1991.
3. Citado por José Luis Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Obras Completas, vol. I, cap. 1, Trotta, Madrid, 1994.

4. Romanos, I,16-17.
5. José Luis Aranguren, *Obras completas*, vols. I y II.
6. *El Príncipe*, XXV.
7. *Ibid.*, XVIII.
8. *Ibid.*, XV.
9. Miguel Angel Granada, «La filosofía política en el Renacimiento», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, I.
10. Cf. en el cap. 19 de este libro, el apartado «La libertad y las virtudes en el republicanismo».

7. HOBBES. LA ÉTICA DEL MIEDO

1. *De Cive*, 1, 2.
2. *Leviatán*, Introducción.
3. *Ibid.*, XIII.
4. *Ibid.*, XIII.
5. *Ibid.*, XIV.
6. *Ibid.*, XVII.
7. *Ibid.*, XIII.
8. Clément Rosset, *La Anti-naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*, Taurus, Madrid, 1974.
9. *Leviatán*, XXI.
10. *De Cive*, prefacio.
11. *Ibid.*, XV.
12. C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970.
13. *Leviatán*, XX.
14. Joaquín Rodríguez Feo, «Hobbes», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, II.

8. SPINOZA. LA ÉTICA DE LA ALEGRÍA

1. Jorge Luis Borges, *Obra poética 1923/1977*, Alianza, Madrid, 1972.
2. *Ética*, I, def. VI.

3. *Ibid.*, I, prop. XV.
4. *Ibid.*, I, Apéndice.
5. *Ibid.*, II, Def. I, III.
6. *Ibid.*, III, prop. II.
7. *Ibid.*, II, def. VI.
8. *Ibid.*, II, prop. XXV, esc.
9. *Ibid.*, III, prop. VI.
10. *Ibid.*, III, prop. IX, esc.
11. *Ibid.*, II, prop. XI, esc.
12. *Ibid.*, III, prop. XII.
13. *Ibid.*, III, prop. LIII, LIV y LV.
14. *Ibid.*, III, prop LI, esc.
15. *Ibid.*, III, prefacio.
16. *Ibid.*, III, def. II.
17. *Ibid.*, III, prop. LVIII.
18. Cf. Vidal Peña, «Espinosa», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, II.
19. *Ibid.*, IV, defs. I. y II.
20. *Ibid.*, IV, prop. XX.
21. *Ibid.*, IV, prop. XVIII.
22. *Ibid.*, IV, prop. LXXIII, dem.
23. *Ibid.*, IV, prop. XXXVII, esc. II.
24. *Ibid.*, IV, prop. XIV.
25. *Tratado político*, X.
26. *Ibid.*, I, III.
27. *Tratado Teológico Político*, XX.
28. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975.
29. *Ética*, V, prop. XXXVI, esc.
30. *Ibid.*, IV, prop. LXVII.

9. LOCKE. EL PRIMER LIBERALISMO

1. *Dos Tratados sobre el gobierno civil*, prólogo.
2. *Ibid.*, II, V, 25.
3. *Ibid.*, II, 27.

4. *Ibid.*, II, 50.
5. *Ibid.*, II, 119.
6. *Ibid.*, II, 230.
7. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I, IV.
8. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III, VII, 6.
9. *Ibid.*, XI, 9.
10. *Ibid.*, III, X, 9.

10. HUME. EL SENTIDO MORAL

1. Bernard de Mandeville, *La fábula de las abejas, o vicios privados, beneficios públicos*, FCE, México, 1982.
2. *Investigación sobre los principios de la moral*, IX, I.
3. *Tratado sobre la naturaleza humana*, III, 1, 2.
4. *Ibid.*, III, 1, 1.
5. *Ibid.*, II, 3, 3.
6. *Ibid.*, III, 1, 1.
7. *Ibid.*, III, 1, 1.
8. *Ibid.*, III, 1, 1.
9. *Ibid.*
10. «Of the Original Contract», en Hume, *Theory of Politics*, Frederick Watkins (ed.), Nelson Philosophical Texts, Nueva York, 1951.
11. *Investigación sobre los principios de la moral*, Apéndice I.
12. *A Short History of Ethics*, p. 167.
13. *Investigación sobre los principios de la moral*, IX.
14. *Ibid.*

11. ROUSSEAU. EL INDIVIDUO CONTRA LA SOCIEDAD

1. *Discurso del método*, Primera parte.
2. *Del espíritu de las leyes*, l, xi.
3. *Oeuvres Esthétiques*. Citado por M. Roelens, en Diderot, *Le neveu de Rameau*, Editions sociales, París, 1972. [Hay trad. cast.: *El sobrino de Rameau*, Verticales de bolsillo, Barcelona, 2008.]

4. *Confesiones*, Libro primero.
5. *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Introducción.
6. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Segunda parte.
7. *Del contrato social*, I, 6.
8. *Ibid.*, II, 3.
9. *Ibid.*, II, 3.
10. *Ibid.*, IV, 2.
11. *Emilio*, Libro cuarto.
12. José Montoya, «Rousseau», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, t. II, Crítica, Barcelona, 1992.

12. KANT. LA AUTONOMÍA MORAL

1. Thomas de Quincey, *Los últimos días de Kant*, Júcar, Madrid, 1989.
2. *Crítica de la razón pura*, prólogo de la primera edición (1787).
3. *Ibid.*, Introducción.
4. *Crítica de la razón pura*, II, cap. II.
5. Aunque siempre se ha traducido por «conocimiento moral vulgar de la razón» la frase alemana «*gemeinen sittlichen Vennunfterkenntnis*», tiene razón José Luis Villacañas al notar que la frase en castellano carece de sentido y que Kant está aludiendo más bien a un conocimiento común, un sentido común. Cf. «Kant», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, II.
6. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 1.
7. *Ibid.*, cap. 2.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, cap. 3.
11. *Crítica de la razón práctica*, Conclusión.
12. Carlos Gómez y Javier Muguerza, eds., *La aventura de la moralidad*, cap. 3, Alianza, Madrid, 2007.

13. HEGEL Y MARX. LA HISTORIA COMO PROGRESO MORAL

1. *Filosofía del derecho*, Prólogo.
2. *Filosofía del derecho*, párr. 257.
3. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I.
4. Amelia Valcárcel, «El idealismo alemán», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, II.
5. José Luis Aranguren, *Obras completas*, vol. 3, Trotta, Madrid, 1995.

14. BENTHAM Y MILL. LA ÉTICA DE LA FELICIDAD

1. Josep M.ª Colomer, *El utilitarismo*, Montesinos, Barcelona, 1987.
2. Helvétius, *De l'Esprit*, 2, 24.
3. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
4. Cesare Beccaria, *De los delitos y las penas*, Alianza, Madrid, 1968.
5. Michael de Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, París, 1975. [Hay trad. Cast.: *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1987.]
6. Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967.
7. John S. Mill, *El utilitarismo*, cap. 1, Alianza, Madrid, 1984.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, cap. 2.
10. John S. Mill, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1970.
11. John S. Mill, *ibid.*, Introducción.
12. *Ibid.*, cap. III.
13. *Ibid.*
14. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.
15. John S. Mill, «El sometimiento de la mujer», en John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill, *Ensayos sobre la igualdad de los sexos*, Mínimo Tránsito, Madrid, 2000.
16. *El utilitarismo*, cap. 2.

17. Esperanza Guisán, «El utilitarismo», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética, II.*

15. SCHOPENHAUER, KIERKEGAARD, NIETZSCHE. EL INDIVIDUO CONTRA LA MORAL

1. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, IV, párr. 68.
2. Fernando Savater, «Schopenhauer», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, II.
3. *Ibid.*, IV, párr. 66.
4. *Ibid.*, IV, párr. 57.
5. *Ibid.*, III, párr. 30/31.
6. Cf. Søren Kierkegaard, *Diario íntimo*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1955.
7. Søren Kierkegaard, *Escritos 2. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida* I, Trotta, Madrid, 2006.
8. Søren Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1963.
9. Véase, por ejemplo, Miguel de Unamuno, «Mi religión y otros ensayos breves. 1910», en *Obras completas*, IV, Afrodisio Aguado, Madrid, 1958.
10. *Aurora*, párr. 103.
11. *Humano, demasiado humano*, Primera parte, 1.
12. *El viajero y su sombra*, párr. 52.
13. *La gaya ciencia*, párr. 116.
14. *Aurora*, párr. 103.
15. *La gaya ciencia*, párr. 125.
16. *El resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1993.
17. *Ibid.*, cap. V.

16. LA ÉTICA ANALÍTICA

1. G. E. Moore, *Principia Ethica*, Crítica, Barcelona, 2002.
2. *Principia Ethica*, párr. 13.

3. *Lenguaje, verdad y lógica*, cap. VI, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
4. *Ibid.*
5. Mary Warnock, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968.
6. Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990.
7. Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1979.

17. RAWLS. EL DEBATE SOBRE LA JUSTICIA

1. John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
2. John Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996; *El derecho de gentes*, Paidós, Barcelona, 2001; *La justicia como equidad*, Paidós, Barcelona, 2002.
3. *Teoría de la justicia*, párr. 11.
4. *Ibid.*, párr. 13.
5. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988.
6. *Anarquía, Estado y utopía*, Tercera parte.
7. Susan M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
8. Iris M. Young, «Vida política y diferencia de grupo», Carme Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996.

18. LA ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN

1. John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.
2. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, I, Introducción, Taurus, Madrid, 1985.
3. *Ibid.*, II.
4. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1983.
5. *Ibid.*

6. Adela Cortina, «La ética discursiva», en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética,* III, pp. 533-581.

19. PRAGMATISTAS, COMUNITARISTAS Y REPUBLICANOS

1. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.
2. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996.
3. *Contingencia, ironía y solidaridad*, cap. 2.
4. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
5. *Ibid.*, cap. 17.
6. Michael J. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 2000.
7. Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
8. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship,* Oxford, Clarendon Press, 1995. [Hay trad. cast.: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.]
9. Michael Walzer, *Spheres of Justice,* Oxford, Blackwell, 1983. [hay trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1986], y *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994.
10. Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998 [hay trad. cast.: *La libertad antes del liberalismo*, Taurus, Madrid, 1998]; J. G. A. Pocock, *The Machavellian Moment. Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975 [hay trad. cast.: *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002]; Philip Pettit, *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford, 1999 [hay trad. cast.: *Republicanismo*, Paidós, Barcelona, 1999]. Una buena síntesis de las teorías republicanas es la de Helena Béjar, *El corazón de la república*, Paidós, Barcelona, 2000.
11. Stephen Macedo, *Liberal Virtues*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

20. LA ÉTICA APLICADA

1. Max Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1967.
2. Albert R. Jonsen, Mark Siegler, William J. Winslade, *Ética clínica*, Ariel, Barcelona, 2005.
3. José Ferrater Mora y Priscilla Cohn, *Ética aplicada. Del aborto a la violencia,* Alianza Universidad, Madrid, 1981.
4. Cf. José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, cap. 4, Alianza, Madrid, 1979.
5. José Ferrater Mora y Priscilla Cohn, *Ética aplicada*, «Introducción: Hacia una noción de la "ética"».
6. Josep M.ª Lozano, *Ética i empresa,* Proa, Barcelona, 1997.
7. Diego Gracia, «Ética profesional y ética institucional», en *La ética de las instituciones sanitarias: entre la lógica asistencial y la lógica gerencial*, Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, Barcelona, 2012.
8. Diego Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid, 1991.
9. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* 1140b.
10. Cf. Victoria Camps y Adela Cortina, «Las éticas aplicadas», en Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad*, pp. 444-463.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abelardo, Pedro, 109-115, 120, 123
Abraham, 104, 110, 298
Acosta, Eduardo, 410
Adimanto, 46
Adorno, Theodor, 363
Agatocles, 27
Agustín de Hipona, 104-108, 110, 127, 150
Alarico, 107
Alejandro Magno, 61
Ambrosio, obispo, 105
Anaxágoras, 15
Anaximandro, 67
Antístenes, 82-83
Apel, Karl-Otto, 354-357, 360, 362-364, 367, 372.373, 417
Aranguren, José Luis, 131, 266, 410, 411, 415
Arendt, Hannah, 250
Aristipo de Cirene, 81-82
Aristófanes, 30
Aristóteles, 14, 51, 53-65, 67-81, 88, 92, 101, 106, 112-114, 119, 140, 150, 152, 161, 374-375, 377, 398-399, 404, 409, 419
Arquelao de Macedonia, 38
Ashley, Anthony, *véase* Shaftesbury, conde de
Aubenque, Pierre, 69, 71, 409
Austin, John L., 354-355, 417
Ayer, Alfred J., 312, 323-325
Bacon, Francis, 135, 138-140, 389
Baier, Kurt, 330
Beccaria, Cesare, 274, 415
Benito, san, 109, 377-378
Bentham, Jeremy, 268-279, 281, 283-285, 287, 289, 315, 395, 399, 415
Berlin, Isaiah, 260, 284, 388, 415
Bernardo, san, 111
Biel, Gabriel, 124-125
Bora, Catalina de, 123
Borges, Jorge Luis, 159, 164, 411
Borgia, César, 134
Bruni, Leonardo, 119
Buda, 294
Calicles, 39-42, 45, 304

Calvino, Juan, 130-131
Campanella, Tomasso, 135, 138
Casas, Bartolomé de las, 144
Castells, Carme, 417
Castiglione, Baltasar de, 120
Céfalo, 44
Chenu, Marie-Dominique D., 410
Cicerón, 89-90, 94, 98, 117, 119, 389
Cleantes, 85
Clinias, 49
Clístenes, 25
Cohn, Priscilla, 401, 419
Colomer, Josep M., 269, 415
Comte, Auguste, 278-279
Cortina, Adela, 367, 418, 419
Crates, 84
Crespo Güemes, Emilio, 407
Crisipo, 85
Critón, 32-33, 407

D'Ors, Eugenio, 127
Darwin, Charles, 372
Deleuze, Gilles, 371, 412
Demócrito, 94, 264
Derrida, Jacques, 371
Descartes, René, 121, 142, 160, 209, 213, 358, 371
Dewey, John, 371-373
Diderot, Denis, 211-214, 219, 413
Dilthey, Wilhelm, 354
Diógenes de Sínope, 83
Diógenes Laercio, 21, 67, 81, 83, 85, 93, 257, 407, 409, 410
Dion de Sicilia, 48
Dionisios, tirano, 48

Engels, Friedrich, 261-264
Epicteto, 90-92, 119
Epicuro, 84, 92-98, 119, 176, 264, 410
Erasmo de Rotterdam, 120
Espeusipo de Cirene, 82
Euclides, 193

Ferrater Mora, José, 401, 419
Festugière, André-Jean, 97, 410
Feuerbach, Ludwig, 261, 264
Fichte, Johann Gottlieb, 252, 260
Ficino, Marsilio, 121
Ficker, Ludwig von, 321
Fidias, 15
Filemón, 85
Filipo II de Macedonia, 61
Filmer, Robert, 179-181
Fiore, Joachim de, 138
Foucault, Michel, 275, 371, 415
Francisco de Asís, 114
Franklin, Benjamin, 375
Freud, Sigmund, 156, 331, 372
Fromm, Erich, 390

Gadamer, Georges, 355
Galilei, Galileo, 138, 140, 142, 154
García Gual, Carlos, 93, 407, 408, 410
Glaucón, 45-46
Goethe, Johann Wolfgang, 295

Gómez, Carlos, 414, 419
Gorgias, 15, 21, 25, 36-38, 42-43, 408
Gracia, Diego, 402-403, 419
Granada, Miguel, Ángel, 135, 411
Grocio, Hugo, 144
Guillermo, rey, 180
Guisán, Esperanza, 287, 416
Guthrie, William K., 41, 408

Habermas, Jürgen, 152, 333, 348, 353-355, 360-361, 363-369, 372-373, 417
Hare, Richard M., 326-331
Harrington, Paul, 387
Hegel, Friedrich, 15, 22, 33, 218, 248, 252-260, 262-264, 289, 291-292, 296, 395, 408
Heidegger, Martin, 354-356, 371, 373
Heloísa, 109
Helvétius, Claude-Adrien, 269-270, 415
Heráclito, 18
Heródico de Selimbria, 27
Heródoto, 19
Hesíodo, 20, 27
Hiparquía, 84
Hipias, 15, 23
Hipócrates, 26
Hobbes, Thomas, 140, 142, 144-157, 172-173, 175, 179, 183-185, 187, 194, 209, 213-214, 270, 290, 312, 326, 338, 340, 411
Holbach, Paul, 214
Hölderlin, Friedrich, 252
Homero, 17, 27, 375
Horkheimer, Max, 363
Hume, David, 195-208, 226, 229-230, 233, 251, 268, 270, 312, 315, 331, 375, 397, 413
Husserl, Edmund, 122, 410
Hutcheson, Francis, 194, 197

Ico el Tarentino, 27
Isaac, hijo de Abraham, 110, 298
Isócrates, 117

James, William, 371-372
Jefferson, Thomas, 373
Jenofonte, 30
Jerónimo, san, 128
Jesús de Nazaret, 99-100, 102, 224
Jonsen, Albert R., 400, 419
Juan XXII, papa, 115

Kant, Immanuel, 12, 14, 132, 147, 150, 199, 201, 209, 225-254, 257-259, 264, 268, 280, 284, 289-290, 293, 295, 307, 311, 336, 351, 357, 372, 381, 388, 394-395, 397, 399, 405, 414
Keynes, John, 313
Kierkegaard, Søren, 100, 129, 291, 296-299, 416
Kristeller, Paul Oskar, 119
Kymlicka, Will, 383-384, 418

Laslett, Peter, 193
Leibniz, Gottfried, 226
León X, papa, 123
Livio, Tito, 136
Lledó, Emilio, 36, 95, 408
Locke, John, 144, 177-194, 214, 216, 224, 270, 312, 340-341
Lozano, Josep M., 419
Lucrecio, 98, 216
Lutero, Martin, 106, 122.132, 395

Macedo, Stephen, 390, 418
MacIntyre, Alasdair, 9, 35, 70, 207, 340, 373-374, 376-379, 384, 389, 408, 418
Macpherson, Crawford B., 154-156, 187-188, 411
Mandeville, Bernard de, 195, 413
Maquiavelo, Nicolás, 116, 118, 120, 132-137, 150, 387, 389
Marco Aurelio, 90-91
Maritain, Jacques, 131
Marx, Karl, 157, 188, 218, 252, 260-267, 289, 291, 309, 356, 369, 372
Médici, Lorenzo de, 133
Megilo, 49
Mill, James, 269
Mill, John S., 269-270, 277-287, 291, 315, 388, 415
Milton, John, 189
Moctezuma, 210
Montaigne, Michel de, 120-121, 216, 362
Montesquieu, barón de, *véase* Secondat, Charles de
Montoya, José, 225, 414
Moore, George E., 200, 280, 312-316, 322, 324, 416
Moro, Tomás, 118, 135, 137-138
Muguerza, Javier, 248, 332, 414, 417, 419

Nabokov, Vladimir, 373
Nausífanes, 93
Newton, Isaac, 229, 372
Nietzsche, Friedrich, 157, 265, 291, 299-307, 309, 369, 371, 376-377
Nohl, Hermann, 252
Nozick, Robert, 339-343, 376, 380, 417

Ockham, Guillermo de, 114-116, 118, 124-125
Okin, Susan M., 352, 417
Olimpiodoro, 37
Olsen, Regina, 297
Orange, Guillermo de, 179
Ortega y Gasset, José, 306
Ovidio, 213

Pablo de Tarso, 99-101, 123, 125
Palau, Joaquim, 9
Panecio, 89-90
Pascal, Blaise, 75
Pedro, apóstol, 100
Peña García, Vidal, 170, 412
Pericles, 15, 37, 79

Petrarca, Francesco, 119, 121
Pettit, Philip, 387-388, 418
Pico della Mirandola, Giovanni, 120-121, 410
Peirce, Charles S., 354, 360, 371
Píndaro, 69
Pitoclides de Ceos, 27
Platón, 15-16, 29-30, 35-37, 39-41, 43-46, 61, 70, 75, 79, 81-82, 101, 104-106, 112, 117, 137, 308, 329, 372, 375, 382, 407, 408
Plotino, 105
Pocock, John G. A., 137, 387, 418
Polo, 38-39, 45
Pope, Alexander, 141
Popper, Karl, 333
Pródico, 15
Protágoras, 15, 21-29, 31-32, 39, 104, 148, 407, 408

Quincey, Thomas de, 227, 414

Rafael, 53
Rawls, John, 288, 333-353, 361, 366-369, 373, 376-381, 389, 395, 417
Rodríguez Feo, Joaquín, 157, 411
Roelens, M., 413
Rorty, Richard, 332, 370-373, 417, 418
Rosset, Clément, 150, 411
Rousseau, Jean-Jacques, 181, 195, 212-219, 221-226, 241, 338, 414
Russell, Bertrand, 313, 317
Sandel, Michael J., 379-381, 418
Sartre, Jean-Paul, 310
Savater, Fernando, 293, 416
Scheler, Max, 306-309
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 252
Schiller, Friedrich, 235
Schleiermacher, Friedrich, 354
Schlick, Moritz, 17, 322-323
Schopenhauer, Arthur, 291-293, 295-296, 300, 416
Scoto, Duns, 114, 118
Searle, John, 354
Secondat, Charles de, baró n de Montesquieu, 210-211, 213
Séneca, 90-92, 119, 285
Shaftesbury, conde de, 177-179, 194
Shakespeare, William, 136
Sidwick, Henry, 316
Siegler, Mark, 400, 419
Simónides, 27
Skinner, Quentin, 137, 387, 418
Smith, Adam, 208
Sócrates, 15-16, 22, 24, 27-33, 35-46, 69, 79-82, 101, 199, 278, 357, 407, 408
Sófocles, 15
Solón, 25
Spinoza, Baruch, 76, 142, 158-177, 189, 292, 412
Stevenson, Charles L., 312, 323, 325-326
Stirner, Max, 300
Strachey, James, 313

Strachey, Lytton, 313
Suárez, Francisco, 143-144

Tácito, 174
Tales, 67
Taylor, Charles, 382-384, 418
Taylor, Harriet, 278, 284-285, 415
Temístocles, 37
Teognis, 20, 25, 304
Terencio, 213
Tocqueville, Alexis de, 283
Tomás de Aquino, 112-114, 143, 150, 374-375
Tönnies, Ferdinand, 386
Toulmin, Stephen, 330-331, 392
Trasímaco, 44-45, 304, 331
Tucídides, 20, 140, 153, 407

Unamuno, Miguel de, 130, 299, 416

Valcárcel, Amelia, 259, 415
Valla, Lorenzo, 119
Vattimo, Gianni, 372
Vespucio, Américo, 138
Villacañas, José Luis, 414
Vinci, Leonardo da, 120
Virgilio, 98
Viroli, Maurizio, 137
Vitoria, Francisco de, 143
Vives, Juan Luis, 118, 120
Voltaire, 214, 292

Wagner, Richard, 300
Walzer, Michael, 384-386, 418
Warnock, Mary, 330-331
Weber, Max, 277, 373, 282, 395-397, 415, 419
Whitehead, Alfred N., 313
Williams, Bernard, 341
Winslade, William J., 400, 419
Witt, Jan de, 159
Wittgenstein, Ludwig, 296, 312, 317-322, 354-360, 371, 382
Wolff, Christian, 226
Woolf, Leonard, 313
Woolf, Virginia, 313

Young, Iris M., 352, 417

Zenón, 85-86, 88